Umberto Eco

Kant şi ornitorincul

POLIROM

Plural

POLIROM

ESEU

„În *Kant şi ornitorincul* Eco revine asupra unor concepte fundamentale pe care le elaborase în *Tratatul de semiotică generală* (1975), dovedind că gândirea semiotică evoluează şi ea în funcţie de noile solicitări epistemologice. El se revizuieşte fără complexe faţă de marii filosofi ai lumii (de la Aristotel la Kant şi Heidegger), rediscutând cu mult aplomb teoretic chestiuni dintre cele mai controversate, precum semioza perceptivă, iconismul, raportul dintre limbaj, corp şi experienţă, referinţa etc., din perspectiva cea mai recentă a ştiinţelor cognitive. Se clarifică astfel, prin deschiderea oferită de noile instrumente ale cunoaşterii, categorii şi tipuri gnoseologice rămase mai puţin cercetate de către semiolog... Suntem convinşi că metoda lui Eco va fi agreată de orice lector doritor să-şi sporească orizontul cunoaşterii."

Marin Mincu

Despre fiinţă • Marco Polo şi unicornul • Peirce şi cerneala neagră • De la Kant la cognitivism • Montezuma şi caii • Mintea Divină ca *e-mail* • Cazul ciudat al doctorului Jekyll şi al fraţilor Hyde • De la asemănarea perceptivă la similarităţile conceptuale • Despre denotaţie

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

ISBN 978-973-46-0090-8

Pe copertă: Şcoala Germană (sec. XVIII), Portretul lui Immanuel Kant (1724-1804), ulei pe pânză (colaj)

Umberto Eco

Kant şi ornitorincul

Ediția a II-a revăzută

Traducere de Ștefania Mincu

POLIROM
2010

Cuprins

Introducere 9

1. Despre ființă 17
1.1. Semiotica și Ceva-ul 20
1.2. O problemă nenaturală 23
1.3. De ce există ființă ? 24
1.4. Cum se vorbește despre ființă 27
1.5. Aporia ființei aristotelice 31
1.6. Duplicarea ființei 33
1.7. Interogarea poeților 38
1.8. Un model de cunoaștere a lumii 42
1.9. Despre o posibilă risipire a ființei 48
1.10. Rezistențele ființei 55
1.11. Sensul *continuum*-ului 57
1.12. Concluzii în sens pozitiv 60

2. Kant, Peirce și ornitorincul 63
2.1. Marco Polo și unicornul 63
2.2 Peirce și cerneala neagră 64
2.3. Kant, copacii, pietrele și caii 71
2.4. Judecățile perceptive 80
2.5. Schema 84
2.6. Și câinele ? 88
2.7. Ornitorincul 92
2.8. Recitire a lui Peirce 101
2.8.1. *Ground*-ul, *qualia* și iconismul primar 102
2.8.2. Pragul inferior al iconismului primar 108
2.8.3. Judecata perceptivă 113
2.9. Liniile de tendință 120

3. Tipuri cognitive și conținut nuclear 123
3.1. De la Kant la cognitivism 123
3.2. Percepție și semioză 124

3.3. Montezuma și caii ... 127
3.3.1. Tip Cognitiv (TC) ... 129
3.3.1.1. Recunoașterea ocurențelor ... 130
3.3.1.2. A numi și a se referi în chip reușit ... 131
3.3.1.3. TC și cutie neagră ... 133
3.3.2. TC *versus* Conținut Nuclear (CN) ... 135
3.3.2.1. Instrucțiuni pentru identificare ... 137
3.3.2.2. Instrucțiuni pentru reperare ... 138
3.3.3. Conținut Molar (CM) ... 139
3.3.4. CN, CM și concepte ... 140
3.3.5. Referință ... 141
3.4. Primitive semiozice ... 142
3.4.1. Primitive semiozice și interpretare ... 142
3.4.2. Lămuriri asupra categoriilor ... 143
3.4.3. Primitive semiozice și verbalizare ... 147
3.4.4. *Qualia* și interpretare ... 150
3.4.5. TC-urile și imaginea ca schemă ... 152
3.4.6. *Affordances* ... 157
3.5. Cazuri empirice și cazuri culturale ... 159
3.5.1. Povestea arhanghelului Gabriel ... 167
3.5.2. TC și CN ca zone de competență comună ... 171
3.6. De la tip la ocurență sau invers ? ... 173
3.7. Arhipelagul TC-urilor ... 176
3.7.1. Tipuri *vs* categorii de bază ... 176
3.7.2. Povestea lui Pinco ... 180
3.7.3. Stridii patrupede ... 183
3.7.4. TC-uri și prototipuri ... 187
3.7.4.1. Stereotipuri și prototipuri ... 187
3.7.4.2. Unele echivocuri cu privire la prototipuri ... 188
3.7.4.3. Misterioșii Drybal ... 191
3.7.5. Alte tipuri ... 192
3.7.6. Dacă într-o noapte de iarnă un șofer ... 193
3.7.7. Tipuri fizionomice pentru indivizi ... 196
3.7.8. TC pentru indivizi formali ... 201
3.7.9. A recunoaște SV2 ... 203
3.7.10. Câteva probleme deschise ... 208
3.7.11. De la TC-ul public la cel al artistului ... 210

4. Ornitorincul între dicționar și enciclopedie ... 213
4.1. Munți și munți ... 213
4.2. *Files* și *directories* ... 217
4.3. Categorisirea sălbatică ... 220
4.4. Proprietățile neanulabile ... 223
4.5. Adevărata poveste a ornitorincului ... 228
4.5.1. *Watermole* sau *duckbilled platypus* ... 228
4.5.2. Mamele fără sfârcuri ... 231
4.5.3. În căutarea oului pierdut ... 233

4.6. Tocmeli 235
4.6.1. Optzeci de ani de negocieri 235
4.6.2. Hjelmslev *vs* Peirce 237
4.6.3. Unde se află *continuum*-ul amorf? 240
4.6.4. Vanville 242
4.7. Contract și semnificat 254
4.7.1. Semnificat al termenilor și sens al textelor 255
4.7.2. Semnificatul și textul 259

5. Însemnări despre referință ca încheiere de contract 263
Putem să ne referim la toate pisicile? 264
A se referi la cai 268
Povestea adevărată a sarchiaponului 271
Există cutii închise? 273
Mintea Divină ca *e-mail* 278
De la Mintea Divină la Intenția Comunității 281
Qui pro quo și negocieri 283
Cazul ciudat al doctorului Jekyll și al fraților Hyde 286
Dacă Jones este cel nebun 290
Ce anume vrea Nancy? 292
Cine a murit pe 5 mai? 295
Obiecte imposibile 296
Identitatea corăbiei Vasa 300
Despre celălalt picior al lui Ahab 303
Ich liebe Dich 309

6. Iconism și hipoicon 315
6.1. Dezbaterea despre iconism 316
6.2. Nu era o dispută între nebuni 318
6.3. Motivele anilor '60 318
6.4. Căi fără ieșire 320
6.5. Asemănare și similaritate 321
6.6. Contururi 325
6.7. Stimuli-surogat 329
6.8. Reluăm discuția 333
6.9. A-l vedea și a-l desena pe Saturn 334
6.10. Proteze 337
6.11. Iarăși despre oglinzi 338
6.12. Șir de oglinzi și televiziune 345
6.13. A regândi picturile 349
6.14. Recunoașteri 353
6.15. Modalități Alfa și Beta : un punct de deznodământ? 356
6.16. De la asemănarea perceptivă la similaritățile conceptuale 359
6.17. Mexicanul pe bicicletă 364
6.18. Grup de familie într-un infern 366

Apendice 1. Despre denotație 369
Aristotel 372
Boethius 374

Appellatio a lui Anselm 375
Abélard 375
Toma d'Aquino 378
Naşterea ideii de supoziţie 379
Bacon 382
Duns Scotus şi Modiştii 385
Ockham 386
Hobbes şi Mill 389
Concluzii 393

Apendice 2. Croce, intuiţia şi amalgamul 395

Note la capitole 409
1. Despre fiinţă 409
2. Kant, Peirce şi ornitorincul 412
3. Tipuri cognitive şi conţinut nuclear 417
4. Ornitorincul între dicţionar şi enciclopedie 430
5. Însemnări despre referinţă ca încheiere de contract 437
6. Iconism şi hipoicon 445
Apendice 1 – Despre denotaţie 454
Apendice 2 – Croce, intuiţia şi amalgamul 456

Referinţe bibliografice 457

Index de autori 477

Introducere

Ce are a face Kant cu ornitorincul? Nimic. Cum vom vedea, cu datele în față, nu putea să aibă de a face. Iar asta ar fi de ajuns ca să justificăm titlul și incongruența aceea a lui de amalgam care sună ca un omagiu adus străvechii enciclopedii chineze de borgesiană amintire.

Despre ce vorbește cartea de față? Pe lângă ornitorinc, vorbește și despre pisici, câini, șoareci, cai, dar și despre scaune, farfurii, copaci, munți și despre alte lucruri pe care le vedem în toate zilele, și despre motivele datorită cărora deosebim un elefant de un armadil (și despre cele datorită cărora, de obicei, nu ne confundăm soția cu o pălărie). E vorba de o problemă filosofică formidabilă care a obsedat gândirea omenească de la Platon până la cognitiviștii contemporani și pe care nici Kant (după cum vom vedea) n-a știut, nu zic s-o rezolve, dar nici măcar s-o pună în termeni satisfăcători. Ce să mai spun de mine!

Iată de ce studiile din această carte (compuse în decursul a douăsprezece luni și reluând teme pe care le-am mai tratat – parte în forma inedită – în ultimii ani) se nasc dintr-un nucleu de preocupări teoretice interconexe și trimit unul la celălalt, dar nu sunt de citit ca niște „capitole" ale unei opere cu ambiții sistematice. Dacă diversele paragrafe sunt cel mai adesea atât de minuțios numerotate și subnumerotate, aceasta e numai pentru a permite trimiteri rapide de la un capitol scris la altul, fără ca acest artificiu să sugereze neapărat o arhitectonică subiacentă. Dacă multe sunt lucrurile pe care le spun în aceste pagini, foarte multe sunt cele pe care nu le spun, pur și simplu pentru că nu am idei precise în legătură cu ele. Mai mult, aș dori să-mi iau drept motto citatul din Boscoe Pertwee, un autor din secolul al XVIII-lea (necunoscut mie), pe care l-am găsit în Gregory (1981: 558): „Cu mult timp în urmă eram nehotărât, dar acum nu mai sunt așa sigur de asta".

Scrise, prin urmare, sub semnul nehotărârii și a numeroase nedumeriri, studiile acestea s-au născut din sentimentul că nu onorasem unele polițe semnate atunci când am publicat *Tratatul de semiotică generală* din 1975 (reluând și acolo și dezvoltând o serie de cercetări începute în a doua jumătate a anilor '60). Conturile lăsate în suspensie priveau problema referinței, a iconismului, a adevărului, a percepției și a ceea ce atunci numeam „pragul inferior" al semioticii. În decursul acestor douăzeci și doi de ani au fost mulți cei care mi-au pus întrebări foarte presante, oral sau în scris, și foarte mulți cei care mă întrebau dacă și când aveam să scriu o aducere la zi a *Tratatului*. Studiile de față au fost scrise și pentru a explica, poate mai mult mie însumi decât altora, de ce nu am făcut-o.

Motivele sunt în esență două. Primul este că, dacă în anii '60 ne puteam gândi să adunăm la un loc părțile împrăștiate ale atâtor cercetări semiotice ca să încercăm o *summa*, astăzi aria lor s-a lărgit atât de mult (amestecându-se cu aceea a diferitelor ramuri ale cunoașterii), încât orice nouă sistematizare s-ar dovedi pripită. Ne aflăm în fața unei galaxii în expansiune, nu doar a unui sistem planetar căruia i s-ar putea oferi ecuațiile fundamentale. Faptul mi se pare un semn de succes și de sănătate: interogarea asupra semiozei a devenit centrală în foarte multe discipline, chiar și din partea celor ce nu se gândeau, nu știau sau chiar nu voiau să facă semiotică. Faptul era adevărat încă de pe vremea *Tratatului* (ca să dau doar un exemplu, nu pentru că citiseră cărți de semiotică începuseră biologii să vorbească de „cod" genetic), însă fenomenul s-a extins până-ntr-atât încât cei care urmează o strategie a atenției, și oricât de selective ar fi criteriile lor teoretice, ar trebui sfătuiți să practice un soi de toleranță ecumenică, în același sens în care misionarul cu vederi largi hotărăște că și necredinciosul, orice idol sau principiu superior ar adora el, este creștin *naturaliter* și astfel va fi mântuit.

Cu toate acestea, oricât de tolerant ar fi cu opiniile altora, fiecare trebuie totuși să și le enunțe pe ale sale, cel puțin în privința chestiunilor fundamentale. Ca întregire și corectare a *Tratatului*, iată-mă așadar expunându-mi cele mai recente idei despre unele chestiuni pe care respectiva carte le lăsase în suspensie.

De fapt (și astfel ajungem la al doilea motiv), în prima parte a *Tratatului* porneam de la o problemă: dacă există, în termeni peirceeni, un Obiect Dinamic, noi îl cunoaștem numai cu ajutorul unui Obiect Imediat. Mânuind semne, noi ne referim la Obiectul Dinamic ca *terminus ad quem* al semiozei. În a doua parte, dedicată modurilor de producere semnică, presupuneam însă (chiar dacă nu explicam negru pe alb) că dacă vorbim (sau emitem semne, de orice tip ar fi ele) este pentru că Ceva ne împinge să vorbim. Cu aceasta se prezenta problema Obiectului Dinamic ca *terminus a quo*.

Faptul de a fi pus anticipat problema Obiectului Dinamic ca *terminus ad quem* a determinat interesele mele ulterioare, urmărirea problemei semiozei ca serie progresivă de interpretanți, interpretanții fiind un produs colectiv, public, observabil, ce se depozitează în decursul proceselor culturale, chiar dacă nu presupune o minte care să-i primească, să-i folosească sau să-i dezvolte. Și de aici a provenit ceea ce am scris despre problema semnificației, a textului și a intertextualității, a narativității, a chestiunilor și a limitelor interpretării. Dar tocmai problema limitelor interpretării m-a făcut să reflectez dacă acele limite sunt numai culturale, textuale, sau dacă nu cumva se ascund mai adânc. Iar aceasta explică de ce primul dintre studiile de față tratează despre Ființă. Nu e vorba de delir de omnipotență, ci de o îndatorire profesională. Așa cum se va vedea, vorbesc de Ființă numai întrucât mi se pare că ceea ce este pune niște limite libertății noastre de cuvânt.

Când se presupune un subiect care caută să înțeleagă ce anume experiază (iar Obiectul – care este în definitiv Lucrul în Sine – devine *terminus a quo*), atunci, chiar înainte să se formeze lanțul interpretanților, intră în joc un proces de interpretare a lumii care, mai ales în cazul obiectelor inedite sau necunoscute (așa cum este ornitorincul la sfârșitul secolului al XVIII-lea), capătă o formă „aurorală", făcută din încercări și din retrageri, care este însă deja semioză în act, ce ajunge să pună sub semnul întrebării sistemele culturale prestabilite.

De aceea, de fiecare dată când m-am gândit să-mi reiau *Tratatul*, m-am întrebat dacă n-ar fi trebuit să-l restructurez începând de la a doua parte. Motivele pentru care îmi puneam această întrebare ar trebui să pară evidente la lectura studiilor ce urmează. Faptul că ele se prezintă exact așa, ca niște studii, niște explorări peregrinând din diferite puncte de vedere, dovedește că – prins de imboldul de a efectua o răsturnare sistematică – mi-am dat seama că nu eram în stare s-o plănuiesc arhitectonic (și probabil că nimeni n-o poate face singur). Așa că am decis cu prudență să trec de la arhitectura grădinilor la grădinărit și, în loc să desenez Versailles-ul, m-am mărginit să desțelenesc câteva ronduri abia legate între ele prin poteci de pământ bătătorit – și cu bănuiala că de jur-împrejur se întinde și acum tot un parc romantic în stil englezesc.

Unde am ales să-mi situez straturile mele? Hotărând (în loc să polemizez cu alți o mie) să polemizez cu mine însumi, adică cu diverse lucruri pe care le scrisesem anterior, corectându-mă atunci când mi se părea cu cale s-o fac, fără ca, de altfel, să mă reneg *in toto*, pentru că ideile se schimbă întotdeauna ca petele de pe leopard, niciodată global și nici de pe o zi pe alta. Dacă ar trebui să sintetizez nucleul de probleme în jurul cărora m-am învârtit, aș vorbi de liniile principale ale unei semantici cognitive (care, desigur, are prea puțin de a

face cu cea veri-funcțională, ca și cu cea structural-lexicală, chiar dacă din amândouă caută să extragă teme și indicii), bazată pe o noțiune *contractuală*, atât a schemelor noastre cognitive, cât și ale semnificatului și ale referinței – poziție coerentă cu încercările mele precedente de a elabora o teorie a conținutului în care să se contopească semantica și pragmatica. Făcând aceasta încerc să potrivesc o viziune eminamente „culturală" a proceselor semiozice cu faptul că, oricare ar fi importanța sistemelor noastre culturale, există ceva în *continuumul* experienței care pune niște limite interpretărilor noastre, drept care – dacă nu mi-ar fi teamă să folosesc cuvinte mari – aș spune că aici disputa dintre *realism interior și realism exterior* ar tinde să se combine într-o noțiune de *realism contractual*.

În legătură cu aceasta sunt nevoit să deschid o paranteză. În 1984 am colaborat la culegerea *Il pensiero debole* (*Gândirea slabă*), îngrijită de Gianni Vattimo și Pier Aldo Rovatti (Milano: Feltrinelli). Ea voia să fie, în intenția curatorilor, un teren de confruntare între autori de diferite proveniențe în acea propunere de gândire slăbită al cărei copyright îi aparținea de un timp lui Vattimo. Poate că până la urmă proporția dintre „debiliștii forte" (linia hermeneutică Nietzsche-Heidegger) și „debiliștii slabi" (gândire a conjecturii și a failibilismului) se dovedise oarecum dezechilibrată, însă recenzori atenți (ca, de exemplu, Cesare Cases, în *Espresso*, 5 februarie 1984) își dăduseră deja seama că în contextul acela eu apăream mai mult de partea „Enciclopediștilor" decât de cea a lui Heidegger. Nu importă: în sfera mass-mediilor, acea culegere a fost adesea înțeleasă ca un manifest, și uneori (în mediul unei anumite pamfletării populare) m-am văzut înrolat printre „debiliștii" *tout court*.

Consider că, în special în primul studiu din cartea de față, sunt repuse și clarificate, fie și cu ajutorul unor respectuoase confruntări polemice, pozițiile mele în privința aceasta. E o deosebire între a spune că nu putem înțelege totul (o dată pentru totdeauna) și a spune că ființa a plecat în vacanță (chiar dacă consider că nici un „debilist" nu a ajuns la așa ceva). Dar, în fine, cel puțin într-o introducere ca aceasta, se cere să ne punem în gardă față de simplificările mass-mediei.

Cititorul își va da seama că, începând cu al doilea studiu și tot mai mult după aceea, pe măsură ce înaintez, aceste dispute teoretice ale mele sunt întrețesute cu „povești". Poate că unii știu că atunci când am simțit imboldul de a nara întâmplări, mi l-am satisfăcut în alte scrieri* și, prin urmare, hotărârea aceasta a mea fabulatorie nu se datorează nevoii de a-mi realiza o vocație reprimată (ispită a multor gânditori contemporani care înlocuiesc filosofia cu pagini de beletristică,

* Eco se referă, evident, aici la romanele sale bine cunoscute (n.t.).

în sensul crocean al termenului). S-ar putea spune că opțiunea mea are un adânc motiv filosofic: dacă s-a sfârșit, cum se spune, era „marilor povestiri", va fi util să procedăm prin parabole, care lasă să se vadă ceva în modalitatea textuală – cum ar fi zis Lotman, și cum ne invită Bruner să procedăm – fără a voi să extragem din ele niște gramatici.

Mai există însă și un al doilea motiv. Așezându-mă într-o postură interogativă asupra felului în care percepem noi (dar și numim) pisici, șoareci sau elefanți, mi s-a părut util nu atât să analizez în termeni de modelare expresii cum ar fi „este o pisică pe covor", sau să mă apuc să văd ce fac neuronii noștri atunci când vedem o pisică pe covor (ca să nu mai spun ce fac neuronii pisicii când ne vede ea pe noi așezați pe covor – așa cum voi explica, încerc să nu-mi vâr nasul în cutiile negre, lăsând această grea meserie pe seama celor ce știu s-o facă), ci să repun în scenă un personaj adesea lăsat la o parte, care este simțul comun. Și pentru a înțelege cum funcționează simțul comun, nimic nu-i mai bine decât să-ți imaginezi „întâmplări" în care lumea se comportă potrivit simțului comun. Se descoperă astfel că normalitatea este surprinzătoare ca narație.

Dar poate că prezența atâtor pisici, câini și șoareci în expunerea mea m-a readus la funcția de cunoaștere a bestiariilor moralizatoare și a poveștilor. Încercând măcar să aduc bestiarul la zi, am introdus ornitorincul ca erou al cărții mele. Le sunt recunoscător lui Stephen Jay Gould și lui Giorgio Celli (ca și lui Gianni Piccini via Internet) că m-au ajutat cu simpatie la vânarea acestui mic animal imponderabil (pe care, între altele, cu ani în urmă, îl și cunoscusem în persoană). El m-a întovărășit pas cu pas, chiar și acolo unde nu-l citez, și am avut grijă să-i acord creditări filosofice, găsindu-i imediat o înrudire cu unicornul, care, aidoma burlacilor, nu poate lipsi niciodată dintr-o reflecție asupra limbajului.

Dator cum îi sunt lui Borges cu atâtea puncte de pornire din cursul activității mele anterioare, mă consolam cu faptul că Borges a vorbit despre toate în afară de ornitorinc, și mă bucuram prin urmare că mă sustrăsesem angoasei de influență. Pe când eram gata să dau la tipar studiile de față, Stefano Bartezzaghi mi-a semnalat că, măcar verbal, într-un dialog cu Domenico Porzio, explicând (probabil) de ce nu s-a dus niciodată în Australia, Borges a vorbit despre ornitorinc: „în afară de cangur și de ornitorinc, care-i un animal oribil, făcut din bucăți de la alte animale, acum mai există și cămila"[1]. De cămilă mă ocupasem deja, lucrând asupra clasificărilor aristotelice. În cartea de față explic de ce ornitorincul nu e respingător, ci-i nemaipomenit și providențial ca să pună la încercare o teorie a cunoașterii. Apropo de asta, dată fiind apariția lui foarte veche în evoluția speciilor, insinuez că nu-i făcut din bucăți de la alte animale, ci că celelalte animale sunt făcute din bucățile lui.

1. Domenico Porzio, „Introducere" la J.L. Borges, *Tutte le opere* (*Opere complete*), vol. 2, Milano: Mondadori, 1985: XV-XVI.

Vorbesc despre pisici și ornitorinci, însă și despre Kant – altfel titlul nu s-ar mai justifica. Mai mult, vorbesc de pisici tocmai deoarece Kant a pus în cauză conceptele empirice (și, deși nu a vorbit despre pisici, a vorbit totuși despre câini), iar pe urmă nu mai știa unde să le găsească locul. Am pornit de la Kant ca să onorez o altă poliță încheiată cu mine însumi, încă din anii de universitate, în care începusem să aștern pe hârtie atâtea mici însemnări despre acel concept „devastator" (Peirce a sugerat asta) care era cel de schemă. Problema schematismului o avem din nou în lucru chiar azi, în toiul disputei despre procesele cognitive. Dar multe dintre cercetările acestea suferă de un insuficient teren istoric retroactiv. Se vorbește, de exemplu, de neoconstructivism, unii fac referire explicită la Kant, dar mulți alții practică un neokantianism fără s-o știe. Îmi amintesc mereu de o carte americană, foarte frumoasă, de altfel (așa că trecem sub tăcere numele celui ce a păcătuit cu acest prilej, oprindu-ne numai asupra păcatului), unde apărea la un moment dat o notă ce glăsuia, aproximativ: „Pare că despre acest subiect a spus ceva asemănător și Kant (*cf.* Brown, 1988)".

Dacă se pare că și Kant a spus lucruri asemănătoare, sarcina unui discurs filosofic este să vadă din nou de unde a pornit Kant și în ce ițe problematice s-a zbătut, pentru că exemplul său ne poate învăța și pe noi ceva. Fără s-o știm, am putea fi și noi urmașii greșelilor lui (ca și ai adevărurilor lui), iar faptul de a o ști ne-ar putea scuti de comiterea unor erori analoage sau de credința că am descoperit noi ieri ceea ce sugerase el acum 200 de ani. Ca să folosim o vorbă de spirit, Kant nu știa nimic despre ornitorinc; asta-i drept, însă ornitorincul, ca să-și rezolve propria-i criză de identitate, ar trebui să știe câte ceva despre Kant.

Nu încerc să dau aici o listă exhaustivă a mulțumirilor, pentru că ar fi un pur *name dropping*, și ar începe cu Parmenide. Referințele bibliografice de la finele acestei cărți nu sunt o bibliografie, ci doar un gest de curtoazie îndreptățită, ca să nu mi se reproșeze că trec sub tăcere numele unor persoane din care mi-am luat direct vreun citat. Lipsesc, prin urmare, multe nume importante, de autori cărora le datorez mult, dar pe care nu i-am citat direct.

Mulțumesc Italian Academy for Advanced Studies in America at Columbia University, care mi-a dat posibilitatea să mă dedic timp de două luni schițării studiilor 3, 4, și 5.

Pentru rest, privitor la temele în discuție, am fost stimulat de persoanele care lucrau alături de mine (și care și-au însușit sănătosul principiu potrivit căruia despre prieteni trebuie să vorbești pe șleau, deoarece trucurile chinezești sunt rezervate numai adversarilor). Datoriile, în sensul acesta, acumulate fiind în decursul atâtor confruntări, sunt infinite. Se va vedea că am citat unele teze de licență și de doctorat discutate (nu vorbesc de ședința finală de susținere, ci despre multele

discuții ce au survenit *in itinere*) în ultimii ani, și care au influențat direct multe dintre studiile de față, dar cine știe câte alte nume nu am avut ocazia să le citez, printre toți aceia cu care am purtat dezbateri în ultimii ani în cursul obișnuitelor *workshops* de la Centrul de Studii Semiotice și Cognitive de la Universitatea din San Marino și în nenumăratele seminarii de la Bologna.

Nu pot totuși să trec sub tăcere feluritele însemnări, reliefări și observații ale colaboratorilor la culegerea *Semiotica Storia Interpretazione. Saggi intorno a Umberto Eco* (Semiotică-Istorie-Interpretare. Studii despre Umberto Eco), Milano, Bompiani, 1992[1]. În fine, hotărârea de a mă ocupa de aceste studii adunând la un loc și reelaborând feluritele însemnări și ciorne mi-a venit de la dezbaterile, diagnozele și prognozele (încă rezervate) acordate mie de participanții la Decada de la Cerisy-la-Salle din vara anului 1996. Atunci, pe moment, li s-o fi părut celor prezenți că mai presus de orice am apreciat seratele muzicale agrementate de doze generoase de Calvados, dar n-am pierdut nici un cuvânt din ce s-a spus, și de mai multe ori am intrat în criză[2].

Le mulțumesc tuturor acestora (mai ales celor mai tineri) fiindcă m-au deșteptat din unele adormiri dogmatice ale mele – dacă nu ca pe Hume, cel puțin ca pe bătrânul Lampe.

---

1. În ordinea apariției, Giovanni Manetti, Costantino Marmo, Giulio Blasi, Roberto Pellerey, Ugo Volli, Giampaolo Proni, Patrizia Violi, Giovanna Cosenza, Alessandro Zinna, Francesco Marsciani, Marco Santambrogio, Bruno Bassi, Paolo Fabbri, Marina Mizzau, Andrea Bernardelli, Massimo Bonfantini, Isabella Pezzini, Maria Pia Pozzato, Patrizia Magli, Claudia Miranda, Sandra Cavicchioli, Roberto Grandi, Mauro Wolf, Lucrecia Escudero, Daniele Barbieri, Luca Marconi, Marco De Marinis, Omar Calabrese, Giuseppina Bonerba, Simona Bulgari.
2. În ordine alfabetică (cu excepția celor doi organizatori, Jean Petitot și Paolo Fabbri), Per-Aage Brandt, Michael Caesar, Mario Fusco, Enzo Golino, Moshe Idel, Burkhart Kroeber, Alexandre Laumonier, Jacques Le Goff, Hellena Lozano Miralles, Patrizia Magli, Giovanni Manetti, Gianfranco Marrone, Ulla Musarra-Schroeder, Winfried Nöth, Pierre Ouellet, Maurice Olender, Hermann Parret, Isabella Pezzini, Roberto Pellerey, Maria Pia Pozzato, Marco Santambrogio, Thomas Stauder, Emilio Tadini, Patrizia Violi, Tadaiko Wada, Alessandro Zinna, Ivailo Znepolski. Dar pentru a vorbi de contribuții critice la munca mea simt că nu trebuie să trec sub tăcere și alte reflecții, chiar dacă nu sunt nemijlocit legate de temele discutate în această carte, și care mi-au venit pe când dădeam ultimele retușuri. Vreau astfel să-i citez pe cei care au colaborat la culegerile următoare: Rocco Capozzi (ed.), *Eco. An Anthology* (Bloomington:

Indiana U.P., 1997); Peter Bondanella, *Umberto Eco. Signs for this time* (Cambridge: Cambridge U.P., 1997); Norma Bouchard și Veronica Pravadelli (eds.), *The Politics of Culture and the Ambiguities of Interpretation: Eco's Alternative* (New York: Peter Lang Publishers, 1998); Thomas Stauder (ed.), *„Staunen über das Sein". Internationale Beiträge zu Umberto Ecos „Insel des vorigen Tages"* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997).

1

Despre ființă

Istoria cercetărilor despre semnificat este bogată în ce privește *oamenii* (care sunt animale raționale și muritoare), *burlacii* (care sunt bărbați adulți, necăsătoriți), până și *tigrii* (chiar dacă nu se știe bine dacă trebuie definiți ca mamifere feline sau ca pisici mari cu blana galbenă vărgată cu negru). Rarisime (dar și așa puține cum sunt, sunt foarte importante) sunt analizele de prepoziții și de adverbe (care e semnificatul lui *lângă*, *de la* sau *când?*); excelente unele analize de sentimente (ne gândim la *mânia* greimasiană), destul de frecvente analizele de verbe, cum ar fi *a merge*, *a curăța*, *a lăuda*, *a ucide*. Nu rezultă însă că vreun studiu de semantică a dat o analiză satisfăcătoare a verbului *a fi*, pe care totuși îl folosim în limbajul cotidian în toate formele lui, cu o anumită frecvență.

De acest fapt își dăduse foarte bine seama Pascal (*Fragmentul* 1655): „Nu ne putem apuca să definim ființa fără să cădem în absurditatea următoare: anume că nu se poate defini un cuvânt fără să începi cu termenul *este*, fie el exprimat sau doar subînțeles. Deci, ca să definim ființa, trebuie să spunem *este*, adică să folosim termenul definit în definiție". Faptul că e același cu a spune, împreună cu Gorgias, că despre ființă nu se poate vorbi: se vorbește despre ea foarte mult, ba chiar prea mult, numai că acest cuvânt magic ne servește să definim aproape totul, dar nu este definit de nimic. În semantică s-ar vorbi de o primitivă, cea mai primitivă dintre toate.

Atunci când Aristotel (*Metafizica* IV, 1, 1) spune că există o știință ce studiază ființa ca ființă, folosește participiul prezent, *to on*. În italiană, unii traduc *l'ente* (*fiindul/ființarea*), alții *l'essere* (*ființa*). De fapt, acest *to on* poate fi înțeles drept ceea ce este, ca ființă existentă[1], și, în fine, drept ceea ce scolastica

numea *ens*, al cărui plural este *entia*, lucrurile care există. Dar dacă Aristotel s-ar fi gândit doar la lucrurile din lumea reală care ne înconjoară, n-ar fi vorbit de o știință specială: ființările sunt studiate, potrivit cu sectoarele realității, de către zoologie, de fizică, până și de politică. Aristotel zice *to on é on*, ființarea *ca atare*. Când despre o ființare (fie ea panteră sau piramidă) se vorbește ca ființare (și nu ca panteră sau piramidă), iată că acel *to on* devine ceea ce este comun tuturor ființărilor, și ceea ce este comun tuturor ființărilor este faptul că sunt, faptul de a fi. În acest sens, așa cum spunea Peirce[2], ființa (*Being*) e acel aspect abstract care aparține tuturor obiectelor exprimate de termeni concreți: ea are o *extensie nelimitată* și o *intensie* (sau înțeles, *comprehensie*) *nulă*. Este ca și cum ai spune că se referă la toate, dar nu are nici un semnificat. Drept care apare clar de ce folosirea participiului prezent substantivizat, normal pentru greci, în limbajul filosofic se transferă puțin câte puțin și infinitivului, dacă nu în greacă, cel puțin lui *esse* cel din scolastică. De altfel, ambiguitatea aceasta se găsește încă de la Parmenide, care vorbește de *t'eon*, dar apoi afirmă că *esti gar einai* (DK 6), și e greu să nu înțelegi în sens substantival un infinitiv (*essere*) care devine subiect al unui *este*. La Aristotel, ființa ca obiect de știință este *to on*, dar esența este *to ti én einai* (*Met.* IV, 1028b 33.36), ceea ce era ființa, dar în sensul a ceea ce ființa este în chip stabil (care va fi apoi tradus ca *quod quid erat esse*).

Cu toate acestea, nu se poate însă nega că *a fi* [*essere*] este și un verb, care exprimă nu numai actul de a fi ceva (prin care spunem că o pisică este o felină), dar și activitatea (prin care spunem că e bine să fii sănătos, sau să fii în călătorie), până într-atât adesea (când se spune că suntem mulțumiți de a fi pe lume) e folosit și ca sinonim al lui *a exista*, chiar dacă ecuația lasă spațiu multor rezerve, pentru că la origine *ex-istere* înseamnă „a ieși-din", „a se manifesta", deci „a veni în ființă"[3].

Deci avem (i) un substantiv, *ființarea* [în italiană – *l'ente*], (ii) un alt substantiv, *ființa* [*l'essere*], și (iii) un verb, *a fi* [*essere*]. Dificultatea este de așa natură încât limbi diferite reacționează la ea în chip diferit. Italiana și germana au un termen pentru (i), *ente* și *Seiende*, dar un singur termen atât pentru (ii), cât și pentru (iii), *essere* și *Sein**. Se știe că pe această distincție

* Aceeași este situația și pentru română, care posedă un termen pentru (i), *ființarea*, acceptat de comun acord de specialiști, și un

Heidegger întemeiază diferența dintre ontic și ontologic, dar cum vom rezolva lucrul cu engleza, care are totuși doi termeni, numai că *to be* acoperă doar accepția (iii), iar *Being* acoperă atât (i), cât și (ii)? Franceza are un singur termen, *être*; e adevărat că încă din secolul al XVII-lea apare neologismul filosofic *étant*, dar însuși Gilson (în prima ediție *L'être et l'essence*) îl acceptă cu greu, și se decide să-l accepte numai în edițiile următoare. Latina scolastică adoptase *ens* pentru (i), dar oscila cu dezinvoltură lunecoasă asupra lui (ii), utilizând când *ens*, când *esse*[4].

Pe de altă parte, chiar vorbind numai de ființare [*ente*], știm că există ființări materiale și ființări ce țin de rațiune, printre care legile matematice; Peirce propunea să restaurăm termenul *ens* (sau *entity*) în semnificația lui originară, la toate lucrurile despre care se poate vorbi[5]. Și iată că ființarea [*ente*] ajunge să echivaleze cu ființa [*l'essere*], ca totalitate care cuprinde nu numai ceea ce ne stă în jur în mod fizic, ci și ceea ce îi stă dedesubt, sau înlăuntru, sau în jur, sau înainte, sau după, și o întemeiază sau o justifică.

Însă atunci, dacă vorbim de tot lucrul despre care se poate vorbi, se cere să includem în el și posibilul. Nu numai, sau nu atât în sensul în care s-a susținut că și lumile posibile există realmente undeva (Lewis, 1973), ci măcar în sensul lui Wolf (*Philosophia prima sive ontologia methodo scientifico pertractata*, 134), prin care o ontologie privește ființarea *quatenus ens est*, independent de orice chestiune de existență, drept care *quod possible est, ens est*. Și cu atât mai mult ar aparține atunci sferei ființei nu numai cele ce țin de viitor, dar și evenimentele trecute: ceea ce este, este la toate conjugările și toate timpurile verbului a fi.

În felul acesta însă, s-a introdus în ființă temporalitatea (fie a *Dasein*-ului, fie a galaxiilor), și nu-i nevoie să fim parmenidieni cu orice preț: dacă Ființa (cu majusculă) este tot lucrul despre care se poate spune ceva, de ce n-ar trebui să facă parte din ea și devenirea? Devenirea apare ca defect într-o viziune a ființei

singur termen pentru (ii) și pentru (iii), *a fi* (verbul), pe care, însă, spre deosebire de celelalte limbi romanice, care îl pot articula (*l'essere, l'être*), menținându-i semantic calitatea de verb, româna e nevoită să-l exprime prin substantivul *ființa*, la care această calitate se pierde în multe contexte (n.t.).

ca Sferă compactă și imutabilă: dar în acest fel nu știm încă dacă ființa nu este, să nu zicem volubilă, dar mobilă, metamorfică, metempsihotică, imperativ reciclantă, o inveterată *bricoleuse*...

În orice caz, limbile pe care le vorbim sunt așa cum sunt, și dacă prezintă ambiguități, sau de-a dreptul confuzii în folosirea acestui primitiv (ambiguitate pe care reflecția filosofică nu o rezolvă), n-o fi pentru că dificultatea aceasta exprimă o *condiție fundamentală*?

Pentru a respecta această dificultate, vom folosi în paginile ce urmează *a fi* [ființă]* în sensul său cel mai larg și neprejudiciat. Dar care sens poate să-l aibă acest termen pe care Peirce l-a declarat de intensie nulă? O fi având sensul sugerat de dramatica întrebare a lui Leibnitz: „De ce există ceva mai curând decât nimic?".

Iată ce anume vom înțelege prin cuvântul *a fi* [ființă]: Ceva.

1.1. Semiotica și Ceva-ul

De ce semiotica ar trebui să se ocupe de acest ceva? Pentru că una dintre problemele ei este (cu siguranță) și să spună dacă și cum anume folosim semne pentru a ne referi la ceva, iar despre asta s-a scris mult.

Orice filosofie a limbajului se află în fața nu numai a unui *terminus ad quem*, ci și a unui *terminus a quo*. Nu trebuie să se întrebe doar „la ce anume ne referim atunci când vorbim și cu ce credibilitate?" (problemă, bineînțeles, demnă de a fi luată în considerare), ci și: „Ce anume ne face să vorbim?".

Aceasta, pusă filogenetic, era în fond problema – pe care modernitatea a interzis-o – originilor limbajului, cel puțin de la Epicur înainte. Dar dacă poate fi evitată filogenetic (invocând lipsa de documente arheologice), nu poate fi ignorată ontogenetic. Însăși experiența noastră cotidiană ne poate furniza elemente, poate imprecise, însă tangibile într-un fel oarecare,

---

* Parantezele pătrate aparțin traducătorului, pentru a-i sugera cititorului situația aparte a limbii române, obligată să folosească în multe contexte filosofice substantivul *ființă* ce trebuie citit cu conștiința sensului său *verbal* originar (n.t.).

ca să răspundem la întrebarea: „Dar cum se face că am fost împins să spun ceva?".

Semiotica structurală nu și-a pus niciodată problema aceasta (cu excepția lui Hjelmslev, cum vom vedea): diferitele limbi sunt privite ca sisteme deja constituite (și analizabile sincronic) în momentul în care utilizatorii se exprimă, afirmă, indică, cer, comandă. Restul ține de a produce *parole*, iar motivațiile pentru care se vorbește sunt psihologice, și nu lingvistice. Filosofia analitică s-a mulțumit cu propriu-i concept de adevăr (care nu privește felul cum stau lucrurile de fapt, ci ce anume ar trebui să se conchidă dacă un enunț ar fi înțeles ca adevărat), dar nu a problematizat raportul nostru prelingvistic cu lucrurile. Cu alte cuvinte, aserțiunea *zăpada este albă* e adevărată dacă zăpada e albă, dar cum anume ne dăm seama (și suntem siguri) că zăpada este albă este lăsat în sarcina unei teorii a percepției sau a opticii.

Singurul care a făcut din această problemă baza însăși a teoriei sale, semiotice, cognitive și metafizice în același timp, a fost cu siguranță Peirce. Un Obiect Dinamic ne împinge să producem un *representamen*, acesta produce într-un cvasimental un Obiect Imediat, la rândul său traductibil într-o serie potențial infinită de interpretanți și, cel mai adesea, prin *veșmântul* elaborat în cursul procesului de interpretare, ne întoarcem la Obiectul Dinamic, și ceva facem noi cu el. Desigur, din momentul în care trebuie să vorbim din nou despre Obiectul Dinamic, la care ne-am întors, suntem iarăși în situația inițială, trebuie să-l numim din nou cu ajutorul unui alt *representamen*, și într-un sens oarecare Obiectul Dinamic rămâne totdeauna ca un Lucru în Sine, mereu prezent și niciodată cu putință de captat, decât pe calea, bineînțeles, a semiozei.

Și totuși Obiectul Dinamic este ceea ce ne împinge să producem semioză. Producem semne pentru că există ceva care cere să fie spus. Cu o expresie prea puțin filosofică, dar eficace, Obiectul Dinamic este ceva-care-ne-dă-șuturi[6] și ne spune „vorbește!" – sau „vorbește despre mine!", sau „ia-mă în considerare!".

Printre modalitățile de producere a semnelor cunoaștem semnele indiciale, *acesta* sau *acela* în limbajul verbal, un arătător întins, o săgeată în limbajul gesturilor sau al imaginilor (*cf.* Eco, 1975, 3.6); dar există un fenomen pe care trebuie să-l înțelegem ca presemiotic, sau protosemiotic (în sensul că el

constituie semnalul ce dă curs, instituindu-l, procesului semiozic) și pe care-l vom numi *indicalitate* sau *atenționalitate primară* (Peirce vorbea de *atenție*, ca despre acea capacitate de a dirija mintea către un obiect, a da atenție unui element, neglijând un altul)[7]. Avem indicalitate primară atunci când, în materia compactă a senzațiilor ce ne bombardează, deodată selecționăm ceva pe care-l decupăm pe acel fundal general, hotărând că vrem să vorbim despre el (atunci când, cu alte cuvinte, în timp ce trăim înconjurați de senzații luminoase, tactile, global-perceptive, una singură dintre acestea ne atrage atenția, și *numai după aceea* vom spune că e frig, sau că ne doare piciorul); avem indicalitate primară când atragem atenția cuiva, nu neapărat ca să-i vorbim, ci și doar ca să-i arătăm ceva care va trebui să devină semn, și-l tragem de haină, îi întoarcem-capul-către-ceva.

În cel mai elementar dintre raporturile semiozice, traducerea radicală ilustrată de Quine (1960 : 2), înainte de a ști ce nume îi dă indigenul iepurelui care trece (sau oricărui alt lucru pe care îl vede acolo unde îl văd și eu și înțeleg un iepure care trece), înainte ca eu să-l întreb „ce este acela?" – cu un semn îndoielnic interogativ, în timp ce, într-un fel, poate pentru el incomprehensibil, îmi îndrept degetul spre faptul spațio-temporal care mă interesează – pentru a-l face ca el să-mi răspundă cu celebrul și enigmaticul cuvânt *gavagai*, există un moment în care eu îi fixez lui atenția asupra acelui eveniment spațio-temporal. Voi scoate un sunet, îl voi apuca de umeri, în caz că el s-a întors în altă parte, voi face ceva ca el să-și dea seama ce anume m-am hotărât eu să observ.

Această fixare a atenției mele sau a altcuiva asupra a ceva este condiția oricărei semioze ce s-ar putea produce și precede până și acel act de atenție (deja semiozic, deja efect de gândire) prin care decid că ceva e pertinent, e curios, intrigă sau trebuie explicat cu ajutorul unei ipoteze. Se situează înainte chiar de perceperea obiectului ca obiect. Este hotărârea încă oarbă prin care, în magma experienței, identific ceva despre care vreau să-mi dau seama.

Iar apoi, odată elaborată o teorie a cunoașterii, acest ceva devine Obiect Dinamic, numen, materie încă brută a unei intuiții încă neiluminate de categorial, toate acestea vin după aceea. Mai întâi este ceva, chiar de n-ar fi decât atenția mea redeșteptată; sau nici măcar atât, aș spune atenția mea aflată

în somn, la pândă, între somn și veghe. Nu actul primar al atenției definește ceva-ul, ci ceva-ul este cel care trezește atenția; mai mult, însăși atenția la pândă este deja parte (și e mărturie) a acestui ceva.

Iată motivele pentru care semiotica nu poate să nu reflecteze asupra acestui ceva pe care (ca să ne punem în legătură cu atâția alții care de-a lungul secolelor s-au chinuit cu el) hotărâm să-l numim Ființă [*Essere*].

1.2. O problemă nenaturală

S-a spus că problema ființei (răspunsul, cu alte cuvinte, la întrebarea „ce anume este ființa?") e mai puțin naturală decât toate problemele, e cea pe care simțul comun nu și-o pune niciodată (Aubenque, 1962: 13-14). „Ființa ca atare este atât de departe de a constitui o problemă, că în aparență e ca și cum un astfel de dat nu «ar exista»" (Heidegger, 1973: 196). Până-ntr-acolo încât tradiția ulterioară lui Aristotel nu și-a pus-o, a refuzat-o, ca să zicem așa, și probabil că acestei situații i se datorează faptul, de acum legendar, că textul *Metafizicii* a dispărut, ca să reapară abia în secolul I î.Hr. Pe de altă parte, însuși Aristotel, și odată cu el toată tradiția filosofică greacă, nu și-a pus niciodată problema pe care avea să și-o pună în schimb Leibniz în ale sale *Principes de la nature et de la grâce*: „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?" – adăugând că nimicul ar fi mai simplu și mai puțin complicat decât ceva. Într-adevăr, această întrebare reprezintă și neliniștile nefilosofului care adeseori găsește că-i prea greu de gândit Dumnezeu în veșnicia-i de neconceput, pe când ar fi mult mai simplu și mai dătător de siguranță dacă n-ar fi nimic și nici n-ar fi fost vreodată, așa încât să nu fie nici o minte care să se-nfierbânte asupra întrebării de ce să existe nimicul mai degrabă decât ființa. Dar dacă se aspiră la nimic este pentru că, în acest act de aspirație, ne regăsim deja ca fiind, fie și sub formă de defect și cădere, așa cum sugerează Valéry în *Ébauche d'un serpent*:

> Soleil, soleil!... Faute éclatante!
> Toi qui masques la mort, Soleil...
> Par d'impénétrables délices,

Toi le plus fier de mes complices,
Et de mes pièges le plus haut,
Tu gardes les cœurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du Non-être.

Spus categoric, dacă condiţia normală ar fi nimicul, iar noi i-am fi doar o nefericită excrescenţă tranzitorie, ar cădea şi argumentul ontologic. N-ar mai merita argumentat că, dacă e posibil să-l gândeşti pe *id cujus nihil majus cogitari possit* (adică pe cel dăruit cu toate perfecţiunile), dat fiind că acestei fiinţe ar trebui să-i revină şi acea perfecţiune care este existenţa, faptul însuşi că Dumnezeu este cu putinţă de gândit demonstrează că el există. Din toate confutaţiile argumentului ontologic, cea mai energică pare să fie exprimată de întrebarea: „Cine a spus vreodată că existenţa ar fi o perfecţiune?". Odată admis că absoluta puritate constă în Nefiinţă, cea mai mare perfecţiune a lui Dumnezeu ar consta în faptul că nu există. Faptul de a-l gândi (de a-l putea gândi) ca existent ar fi efectul puţinătăţii noastre, capabilă să mânjească prin atribuirea existenţei ceea ce are supremul drept şi impensabila soartă de a nu fi. Ar fi fost interesantă nu o dispută între Anselm şi Gaunilon, ci între Anselm şi Cioran.

Însă chiar şi dacă fiinţa ar fi un defect în puritatea ne-fiinţei, în acest defect noi am fi prinşi fără scăpare. Şi, prin urmare, tot merită să încercăm să vorbim despre ea. Să ne întoarcem aşadar la chestiunea fundamentală a metafizicii: de ce există ceva (fie el fiinţa ca atare, sau pluralitatea fiinţărilor ce se pot experia şi gândi, şi totalitatea uriaşului defect ce ne-a sustras tihnei dumnezeieşti a ne-fiinţei, mai degrabă decât nimic? Repet, la Aristotel (şi în tradiţia aristotelismului scolastic) această întrebare nu există. De ce? Pentru că întrebarea era eludată de răspunsul implicit pe care vom căuta să-l dăm.

1.3. De ce există fiinţă?

De ce există fiinţă mai curând decât nimic? *De-aia*[8].

Acesta e un răspuns ce trebuie luat cu maximă seriozitate, nu ca o simplă poantă. Faptul însuşi că ne putem pune întrebarea (pe care n-am putea să ne-o punem dacă n-ar exista nimic, adică nici măcar noi cei care ne-o punem) înseamnă că

condiția oricărei întrebări este să existe ființă. Ființa nu e o problemă de simț comun (sau simțul comun nu și-o pune ca problemă) pentru că e condiția însăși a simțului comun. La începutul scrierii *De veritate* (1.1), Sf. Toma spune: „Illud autem quod primum intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens". Faptul că există ceva este primul lucru pe care intelectul nostru îl concepe, drept cel mai cunoscut și evident, iar tot restul vine după aceea. Sau, altfel spus, n-am putea gândi decât pornind de la principiul (implicit) că gândim ceva. Ființa este orizontul, sau baia amniotică în care în chip firesc se mișcă gândirea noastră – mai mult, fiindcă pentru Toma intelectul preexistă primei aprehensiuni a lucrurilor, este acel ceva în care se mișcă prima noastră percepție înnăscută.

Ar exista ființă chiar și dacă ne-am afla într-o situație berkeleyană, adică dacă n-am fi altceva decât un ecran pe care Dumnezeu proiectează o lume care de fapt nu există. Chiar și în cazul acela, ar exista actul nostru, fie el și înșelător, de a percepe ceea ce nu este (sau care este numai întrucât este perceput de noi), am exista noi ca subiecți care percep (și, în ipoteza berkeleyană, un Dumnezeu care ne comunică ce nu este). Ar exista deci suficientă ființă încât să-l satisfacă chiar și pe cel mai anxios dintre ontologi. Există întotdeauna ceva, din moment ce există cineva în stare să se întrebe pentru ce există ființă mai curând decât nimic.

Faptul trebuie să lămurească numaidecât că problema ființei nu poate fi redusă la cea a realității lumii. Posibilitatea ca tot ceea ce numim Lumea exterioară sau Universul să existe sau să nu existe, sau să fie efectul unui duh răutăcios, această posibilitate nu știrbește nicidecum evidența primară că este „ceva" undeva (chiar de n-ar fi altceva decât *un res cogitans* care-și dă seama că cugetă).

Dar nu-i nevoie să-l așteptăm pe Decartes. Există o pagină frumoasă din Avicenna care, după ce spusese în multe locuri că ființarea [*ente*] este ceea ce este concepută prima, care nu poate fi comentată decât prin numele ei, pentru că e principiul prim al oricărui alt comentariu, pe care rațiunea îl cunoaște fără să trebuiască să recurgă la definiție, pentru că nu are definiție, gen și diferență, și nu e nimic mai cunoscut decât ea, ne invită la un experiment de așa fel încât ne face să presupunem că nu-i era străină experiența vreunui drog oriental: „Să presupunem că unul dintre noi este creat dintr-o dată, și perfect. Dar ochii lui sunt

acoperiți de un văl și nu pot vedea lucrurile exterioare. A fost creat ca plutind în aer, ba mai mult, în gol, ca să nu sufere izbirea de rezistența aerului. Membrele lui sunt separate, nu se întâlnesc și nu se ating. El reflectează și se întreabă dacă existența lui este dovedită. Fără să aibă nici o îndoială, el ar afirma că există: cu toate că asta n-ar dovedi-o nici mâinile lui, nici picioarele, nici lăuntrul măruntaielor lui, nici o inimă, nici un creier, nici vreun alt lucru exterior, el ar afirma că există, fără să stabilească dacă are o lungime, o lățime, o înălțime..." (Philippe, 1975 : 1-9).

Deci există ființă pentru că ne putem pune întrebarea asupra ființei, iar această ființă vine înainte de orice întrebare, și deci, de orice răspuns și de orice definiție. Este cunoscută obiecția modernă că metafizica occidentală – cu obsesia ei privitoare la ființă – se naște numai înlăuntrul unui discurs fundat pe structurile sintactice ale indo-europenei, adică pe un limbaj care prevede, pentru orice judecată, structură subiect-copulă-predicat (întrucât, așa cum se chinuiseră să propună și constructorii de limbi perfecte din secolul al XVII-lea – și enunțuri ca *Dumnezeu este* sau *calul galopează* pot fi și ele rezolvate în forma *Dumnezeu e existent* și *calul este galopant*). Dar experiența ființei este implicită în primul țipăt pe care nou-născutul îl scoate abia ieșit din pântecele matern, tocmai pentru a saluta sau a da seamă de acel ceva care i se prezintă ca orizont, și în primul lui gest de a întinde buzele către sân. Însuși fenomenul indicalității primare ne arată ca întinzându-ne către ceva (și e irelevant dacă acest ceva există de-adevărat, ori îl presupunem noi întinzându-ne către el; este irelevant, la limită, până și faptul că suntem noi cei care ne întindem, căci ar exista în orice caz o întindere înainte).

Ființa este *id quod primum intellectus concipit quasi notissimum**, ca și cum în acel orizont am fi fost dintotdeauna, și poate că fătul își dă seama de ființă pe când plutește încă în uter. În chip obscur, simte ființa „quasi notissimum" (ba chiar ca pe unicul lucru cunoscut).

Despre ființă nu trebuie să ne întrebăm de ce este, ea este o evidență luminoasă. Fapt ce nu exclude ca această lumină să poată părea orbitoare, teribilă, imposibil de suportat, mortală – și se pare că multora așa li se întâmplă. A-ți pune întrebări

* „Aceea pe care intelectul o concepe mai întâi, ca foarte cunoscută" (lat.) (n.t.).

despre temeiul tău este iluzie sau slăbiciune și ne face să ne gândim la cel care, întrebat dacă crede în Dumnezeu, răspundea „nu, eu cred în ceva cu mult mai mare". Ființa, în a cărei evidență de neeliminat ne deschidem oricărei interogări ce o privește, este Fundamentul ei însăși. A-ți pune întrebări despre fundamentul ființei este ca și cum ți-ai pune întrebări despre fundamentul fundamentului, într-o regresie infinită: când, extenuați, ne oprim, suntem din nou și tot în fundamentul însuși al întrebării noastre[9].

Întrebarea de ce este ființă mai curând decât nimic ascunde, la o adică, o altă neliniște, care privește existența lui Dumnezeu. Dar întâi vine evidența ființei, apoi întrebarea despre Dumnezeu. Întrebarea „Cine a făcut toate acestea, cine le susține în ființă?" urmează după luarea de act a evidenței, foarte cunoscută, că ceva există, ba chiar ne apare ca deja organizat în cohorta ființărilor. Pare indenegabil că evidența ființei o au și animalele, care nu știu deloc să-și pună întrebarea, care urmează de aici, *an Deus sit*. La aceasta Toma răspundea într-o *summa* care tocmai de aceea se cheamă „Theologica". Dar întâi vine disputa în legătură cu *De ente et essentia*.

1.4. Cum se vorbește despre ființă

Ființa este și înainte de a se vorbi despre ea. Dar putem s-o transformăm din evidență de nesuprimat într-o problemă (care așteaptă răspuns) numai fiindcă vorbim despre ea. Prima deschidere către ființă este un fel de experiență extatică, fie și în sensul cel mai materialist al termenului, dar atât timp cât rămânem în această evidență inițială, și mută, ființa nu e o problemă filosofică, așa cum nu e o problemă filosofică pentru pește apa care-l ține. Dar din momentul în care despre ființă vorbim, nu mai vorbim tot în forma aceasta atotcuprinzătoare a ei, deoarece, s-a spus, experiența ființei (cea mai firească și mai nemijlocită dintre experiențe) este cel mai puțin firească dintre toate problemele, cea pe care simțul comun nu și-o pune niciodată: noi începem să mergem pe bâjbâite în ființă decupând în ea niște ființări, și construindu-ne încet, încet o Lume.

Deci, fiindcă simțul comun este incapabil să gândească ființa înainte de a o fi organizat în sistem sau în șirul neordonat al

ființărilor, ființările sunt modul în care ființa ne vine în întâmpinare, și de acolo trebuie început.

Și astfel ajungem la chestiunea centrală a *Metafizicii* aristotelice. Atare chestiune se pune sub forma unei constatări de la care Aristotel nu pornește, ci aproape ajunge la ea prin pași succesivi – trezindu-se, ca să zicem așa, împiedicat de ea, pe măsură ce trece de la prima la a patra carte, unde, după ce a spus că există o știință care consideră ființa ca atare, acolo unde ne-am aștepta la prima încercare de definire a obiectului acestei științe, Aristotel repetă drept unica definiție posibilă ceea ce în prima carte (992b 19) apăruse doar ca observație între paranteze: ființa se spune în multe feluri (*leghetai men pollachōs*) – potrivit unor semnificații multiple (1003a 33).

Ceea ce, după Sf. Toma, intelectul *percipit quasi notissimum*, orizontul faptului nostru de a gândi și vorbi, după Aristotel (dar Toma era de acord) este prin natură (în caz că ar avea natură, însă știm că nu e nici gen, nici specie) ambiguu, polisemic.

După unii autori, această afirmație lasă problema ființei în seama unei aporii fundamentale, pe care tradiția post-aristotelică a încercat doar să o reducă, fără să-i distrugă potențialul dramatic. În fapt, Aristotel este primul care încearcă s-o reducă la dimensiuni acceptabile, și o face contând pe adverbul „în multe feluri".

Multele feluri s-ar reduce la patru, și ar fi cu putință a le controla. Ființa se spune (i) ca a fi accidental (este ființa predicată de copulă, prin care se spune că omul este alb sau stând în picioare); (ii) ca adevărată, prin care poate fi adevărat sau fals că omul acela este alb, sau că omul este animal; (iii) ca potență și act, prin care, dacă nu este adevărat că omul acesta sănătos este actualmente bolnav, ar putea să se îmbolnăvească, și am spune astăzi că ne putem gândi la o lume posibilă în care e adevărat că omul acesta este bolnav; (iv) în fine, ființa se spune ca *ens per se* sau ca *substanță*. Pentru Aristotel, polisemia ființei se micșorează în măsura în care, oricum s-ar vorbi despre ființă, se spune „cu referire la un principiu unic" (1003b 5-6), adică la substanțe. Substanțele sunt ființe indivizibile și existente, și despre ele avem evidență perceptivă. Aristotel nu s-a îndoit niciodată că ar exista niște substanțe individuale (el nu s-a îndoit niciodată de realitatea lumii care ne apare în experiența cotidiană), substanțe în care și numai în care înseși formele platonice se manifestă fără ca ele să existe mai înainte

sau după aceea în vreun palid Hiperuranium [Cer superior], iar această siguranță îi permite să domine plurivocitatea ființei. „Prima dintre semnificațiile ființei este esența pe care-o semnifică (*sēmainei*) substanța (*ousia*)" (1028a 4-6).

Însă drama ființei aristotelice nu constă în *pollachōs*, ci în *leghetai*. Că este ea spusă în unul sau în mai multe feluri, ființa este ceva care *se spune*. Va fi fiind ea orizontul oricărei alte evidențe, dar devine problemă filosofică numai în momentul în care se vorbește despre ea. Mai mult, tocmai faptul că se vorbește despre ea o face ambiguă și plurivocă. Faptul că plurivocitatea poate fi redusă nu împiedică faptul ca noi să luăm cunoștință de ea numai printr-o *zicere*. Ființa, întrucât poate fi gândită, ni se prezintă încă de la început *ca un efect de limbaj*.

În momentul în care ne apare în față, ființa stârnește interpretare; în momentul în care putem vorbi despre ea, e ca și interpretată. Nu-i nimic de făcut. De acest cerc nu scapă nici măcar Parmenide, care totuși definise așa-zisele *onomata* ca nedemne de încredere. Dar *onomata* erau nume înșelătoare pe care suntem înclinați, înainte de reflecția filosofică, să le dăm tuturor lucrurilor ce devin: însă Parmenide este primul care exprimă în *cuvinte* invitația de a recunoaște (și a interpreta) multele semne (*sēmata*) prin care ființa stârnește vorbirea noastră. Iar faptul că ființa este trebuie *spus*, nu doar gândit (DK 6).

Cu atât mai mult, pentru Aristotel, fără cuvânt ființa nici este, nici nu este: se află acolo, noi ne aflăm înăuntrul ei, dar nu *gândim* că ne aflăm în ea. Ontologia lui Aristotel, s-a spus aceasta pe larg, are rădăcini verbale. În *Metafizica*, orice menționare a ființei, orice întrebare și răspuns referitor la ființă se află în contextul unui *verbum dicendi* (fie el *leghein*, *sēmainen* sau altceva). Atunci când (1005b 25-26) citim că „e cu neputință orișicui să creadă că același lucru este și nu este", apare verbul *ypolambanein*, care este, desigur, „a crede", „a prinde cu mintea", dar – dat fiind că mintea e *logos* – înseamnă și „a lua cuvântul".

S-ar putea obiecta că se spune fără contradicție ceea ce ține de substanță, iar substanța e independentă de modul nostru de a vorbi despre ea. Dar până la ce punct? Cum vorbim despre substanță? Cum putem spune fără contradicție că omul e animal rațional, în timp ce a spune că e alb sau că fuge ne indică doar un accident trecător, care deci nu poate fi obiect de știință?

În actul perceptiv, intelectul activ abstrage din synolon (materie+formă) esența, și deci pare că în momentul cognitiv noi sesizăm imediat și fără efort acel *to ti ēn einai* (1028b 33-36), adică ceea ce ființa era, și deci este în chip stabil. Dar ce putem spune despre esență? Putem doar să-i dăm definiția: „Definiția se naște deoarece trebuie să se semnifice ceva. Definiția este noțiunea (*logos*) al cărei nume (*onoma*) este semn (*sēmeion*)" (1012a 22-24).

Însă, vai! Noi avem evidența imposibil de suprimat a existenței indivizilor, dar despre ei nu putem spune nimic, decât numindu-i prin esența lor, adică prin gen și diferență specifică (prin urmare, nu „omul acesta", ci „om"). Imediat ce se intră în universul esențelor, se intră în universul definițiilor, adică în universul limbajului care definește[10].

Noi avem puține nume și puține definiții pentru o infinitate de lucruri individuale. Deci recurgerea la universal nu este o forță a gândirii, ci *o infirmitate a vorbirii*. Drama este că omul vorbește întotdeauna la general, în timp ce lucrurile sunt singulare. Limbajul numește înceţoșând evidența de nesuprimat a individualului existent. Și nu va conta nici o tentativă, *reflexio ad phantasmata*, coborârea conceptului la *flatus vocis* în ce privește individul ca unică informație intuitivă, replierea pe indicalități sau pe numele proprii și pe desemnările rigide... Sunt panacee. Afară de puține cazuri (în care ai putea să nu vorbești, să arăți cu degetul, să scoți un fluierat, să apuci de braț – dar atunci *suntem*, nu discutăm despre ființă), dintotdeauna vorbim ca fiind deja situați în universal.

Și, prin urmare, locul de ancoraj al substanțelor, care ar trebui să facă față acelei plurivocități a ființei, datorată limbajului care o spune, ne readuce la limbajul înțeles ca o condiție a ceea ce știm despre substanțele însele. Așa cum s-a arătat (Eco 1984, 2.4), pentru a defini e nevoie să construiești un arbore al predicabilelor, al genurilor, al speciilor și al diferențelor; iar Aristotel, care chiar îi va sugera lui Porfir un astfel de arbore, nu reușește niciodată (în operele naturale în care intenționează cu adevărat să definească esențele) să-l aplice în mod omogen și riguros (*cf.* Eco, 1990, 4.2.1.1).

1.5. Aporia ființei aristotelice

Însă drama ființei nu este că e doar efect de limbaj. Este că nici măcar limbajul nu o definește. Nu există definiție a ființei. Ființa nu e un gen, nici măcar cel mai general dintre toate, și deci scapă oricărei definiții, dacă prin definiție trebuie utilizat genul și diferența specifică. Ființa este ceea ce permite orice definiție ulterioară. Dar orice definiție este efect de organizare logică, și deci semiozică, a lumii[11]. De fiecare dată când am încerca să garantăm această organizare recurgând la acel parametru sigur care este ființa, am recădea în zicere, adică în acel limbaj căruia i-am căuta garanția. Așa cum a observat Aubenque, „nu numai că nu se poate spune nimic despre ființă, dar ființa nu ne spune nimic despre lucrul căruia i-o atribuim: semn nu de supraabundență, ci de sărăcie esențială... Ființa nu adaugă nimic la lucrul căruia i-o atribuim" (1962: 232). Și e firesc: dacă ființa e orizontul de pornire, a spune despre ceva că „este" nu adaugă nimic la ceea ce s-a dat deja ca evident prin faptul însuși de a numi acel ceva ca obiect de vorbire. Ființa oferă suport oricărei vorbiri în afară de aceea pe care o facem despre ea (și care nu ne spune nimic pe care să nu-l fi știut deja în însuși momentul în care începeam să vorbim despre ea).

Existau unele soluții pentru a scăpa acestei aporii. Se putea pune ființa altundeva, într-o zonă unde n-ar trebui sau n-ar putea să ajungă să fie condiționată de limbaj. Aceasta încearcă neoplatonismul, până la ramificările lui ultime. Unul, fundament al ființei, pentru a se sustrage definițiilor noastre se situează înainte de ființa însăși, și se face inefabil: „pentru ca ființa să fie, e necesar ca Unul să nu fie ființă" (*Enneade*, V, 2.1). Dar pentru a pune Unul în afara prizei ființei înseși, limbajul se face teologie negativă, circumscrie indicibilul prin excluderi, metafore, negații, ca și cum negația n-ar fi ea însăși un motor al semiozei, un principiu de specificare prin opoziție.

Sau se mai putea, așa cum a făcut scolastica, să se identifice fundamentul ființei cu Dumnezeu ca *ipsum esse*. Filosofia primă ca teologie umplea golul metafizicii ca știință a ființei. Dar, filosofic, aceasta e o *escamotare*: așa este pentru filosoful care crede, adică cel care trebuie să accepte ca credința să suplinească acolo unde rațiunea nu poate spune nimic; așa este și

pentru filosoful care nu crede, care vede teologia construind fantasma lui Dumnezeu pentru a reacționa la incapacitatea filosofiei de a controla ceea ce, chiar fiind mai evident decât orice alt lucru, rămâne pentru ea pură fantasmă. De altfel, și pentru a vorbi despre *ipsum esse,* care chiar ar trebui să fie fundamentul capacității noastre înseși de vorbire, se cere elaborat un limbaj. Fiindcă nu va putea fi același limbaj care numește univoc, și după legile argumentării, ființările, va fi limbajul *analogiei.* Dar nu este exact să spunem că principiul analogiei ne-ar permite să vorbim despre ființă. Nu e că mai întâi vine analogia și apoi posibilitatea de a o aplica la *ens* sau de-a dreptul la *ipsum esse.* Se poate vorbi despre Dumnezeu tocmai pentru că se admite din start că există o *analogia entis*: a ființei, nu a limbajului. Dar cine spune că ființa este analoagă? Limbajul. E un cerc.

Prin urmare, nu analogia e cea care ne îngăduie să vorbim despre ființă, ci ființa este aceea care, prin felul în care este efabilă, ne permite să vorbim de Dumnezeu prin analogie. A situa ființa în *ipsum esse*, care se întemeiază din sine, și împărtășește ființa ființărilor mundane, nu scutește teologia de *a vorbi despre ea* (altfel e pură viziune beatificantă, și se știe că până și „înaltei fantezii aci-i lipsi puterea"*).

Alte soluții? Una, filosofic sublimă și *quasi* inatacabilă: să se reabsoarbă totalmente limbajul în ființă. *A fi* se vorbește și se autodefinește în sânul atotcuprinzător al unei Substanțe în care ordinea și conexiunea ideilor sunt același lucru cu ordinea și conexiunea lucrurilor. Nu mai există abatere între ființă și fundamentul ei, nu mai există separație între ființă și ființări (modurile ce-i constituie carnea), nu mai există fractură între substanță și definiția ei, nu mai există nici un hiat între gândire și gândit. Și totuși, chiar și într-o arhitectură tetragonală și perfectă cum este cea a lui Spinoza, limbajul se insinuează ca un cariu, și constituie problemă. El pare perfect adecvat obiectului, care cu ajutorul lui se autonomește, atât timp cât vorbește în abstract despre substanță, despre atributele

---

* Aluzie la unul dintre ultimele versuri ale *Divinei Comedii* (*Paradisul*, XXXIII, 142); ajuns la ultima taină din Empireu, Dante simte că puterea de expresie nu-i mai slujește mintea: „all'alta fantasia mancò possa" („Mai mult să spun nu-s vrednic prin cuvinte", în trad. Etei Boeriu, EPLU, București, 1965) (n.t).

ei și despre modurile ei; dar pare foarte slab, tatonant, prospectiv contingent atunci când trebuie să dea seamă, încă o dată, de numele ființărilor mundane, cum ar fi, de exemplu, *om*. Într-adevăr, „cei care au contemplat cel mai adesea postura erectă a oamenilor, sub numele de *om* vor înțelege un animal cu postură erectă; cei care, în schimb, au avut obiceiul de a contempla altceva, vor forma o imagine comună a oamenilor, și anume că omul e un animal care râde, biped, fără pene, rațional; și tot la fel, despre celelalte lucruri, fiecare va forma imagini universale, potrivit dispozițiilor propriului său corp" *(Etica*, XL, scolia 1). Nu se repropune oare aici sărăcia limbajului și a gândirii, acea *penuria nominum* și acea abundență de omonimie care-i chinuiau pe teoreticienii universaliilor, complicată de faptul că limbajul este acum supus „dispozițiilor corpului"? Și cum vom putea să ne încredem pe deplin în acest limbaj somatopatic, când pretinde că vorbește (și încă *ordine geometrico*!) despre ființă?

Rămânea o ultimă posibilitate: după ce timp de secole fusese despărțită ființa de esență și esența de existență, mai rămânea *să fie divorțată ființa de ea însăși.*

1.6. Duplicarea ființei

Atunci când Heidegger, în *Ce este metafizica?*, se întreabă „Pentru ce există ființare [*ente*] mai curând decât nimic?", folosește *Seiende*, nu *Sein*. Pentru Heidegger, răul metafizicii este că ea s-a ocupat dintotdeauna de ființare, dar nu și de temeiul ei, adică de ființă, și de adevărul ființei. Interogând ființarea ca ființare, metafizica a evitat să se îndrepte spre ființă ca ființă. Ea nu s-a adunat niciodată asupra propriului ei temei: a făcut parte din destinul ei faptul că ființa i-a scăpat. S-a referit la ființarea în totalitatea ei crezând că vorbește despre ființă ca atare, s-a ocupat de ființare ca ființare, pe când ființa se manifestă numai în și prin *Dasein*. Drept care nu se poate vorbi de ființă decât cu referire la noi în felul în care suntem aruncați în lume. A gândi ființa ca ființă (a gândi la adevărul ființei ca temei al metafizicii) înseamnă a abandona metafizica. Problema ființei și a dezvăluirii ei nu e o problemă a metafizicii ca știință a ființării, ci problema centrală a existenței.

Intră astfel în scenă problema Nimicului, care „vine împreună" cu ideea ființării. Se naște în sentimentul angoasei. Angoasa ne face să ne simțim depeizați în ființare și „ne ia cuvântul". Fără cuvânt nu mai e ființare : îndepărtându-ne de ființare iese la iveală non-ființarea, adică nimicul. Angoasa ne revelează nimicul. Dar acest nimic se identifică cu ființa (*Sein*) ca ființă a ființării, fundament și adevăr al ei, și în acest sens Heidegger poate accepta spusa hegeliană prin care pura ființă și purul nimic sunt unul și același lucru. De la această experiență a nimicului se ivește nevoia de a avea grijă de ființă ca esență a fundamentului ființării.

Și totuși, *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, mai ales entități așa de primitive ca ființarea, ființa și nimicul. E dificil de separat gândirea lui Heidegger de limbajul în care se exprimă, și el însuși o știa : mândru cum era de natura filosofică a limbii proprii, germana, ce anume ar fi gândit dacă ar fi fost născut în Oklahoma, dispunând de un foarte vag *to be* și de un singur *Being* pentru *Seiende* și *Sein* ? Dacă ar mai fi nevoie să repetăm că ființa ne apare numai ca efect de limbaj, ar ajunge modul în care aceste două cuvinte (*Seiende* și *Sein*) se ipostaziază în două Ceva-uri. Cele două entități se creează pentru că există un limbaj și se mențin numai dacă nu se acceptă până la urmă aporia ființei așa cum se conturează la Aristotel.

Dacă ființarea heideggeriană sunt substanțele, de care Aristotel nu se îndoia (și nu se îndoiește de ele nici Heidegger, care, cu tot nimicul acela mult despre care fabulează, ca și Aristotel și Kant, nu a pus niciodată în chestiune că lucrurile există și că se oferă spontan intuiției noastre sensibile), sigur că ar putea să fie în ele ceva mai vag și mai originar care rezistă dedesubtul iluziei noastre că le numim univoc. Dar până aici am fi încă la neîncrederea lui Parmenide față de *onomata*. Ar fi de ajuns să spunem că modul în care până acum am segmentat acel Ceva ce ne înconjoară nu-i face deloc dreptate, nu dă seamă de insondabila-i bogăție, sau de absoluta-i simplicitate, sau de nestăpânita-i confuzie. Dacă ființa se spune cu-adevărat în multe feluri, *Sein* ar mai fi tot învălmășita totalitate a ființărilor, înainte ca ele să se fi subîmpărțit prin lucrarea limbajului care le spune.

Dar atunci problema *Dasein*-ului, ca unic între toate ființările prin a-și putea pune problema ființei, ar fi tocmai aceasta : de a-și da seama de raportul său circular cu totalitatea ființărilor

pe care le numește – luare de cunoștință suficientă ca să suscite angoasă și depeizare, dar care în nici un fel nu ne-ar face să ieșim din cercul în care ființa-în-deschis* se regăsește aruncată.

A spune că există ceva pe care metafizica încă nu l-a interpretat, sau pe care interpretarea încă nu l-a segmentat, implică ideea ca acel ceva să și fie obiect de segmentare, întrucât este definit ca întregul a ceea ce nu a fost încă segmentat.

Dacă ființa-în-deschis [*Dasein*] este ființarea care recunoaște din plin natura semiozică a raportului ei cu ființările, nu e necesară duplicarea în *Seiende* și *Sein*.

Nu-i de folos să spunem că discursul metafizicii ne-a construit o lume a ființărilor în care trăim în mod inautentic. Aceasta ne-ar face cel mult să reformulăm acel discurs falacios. Dar s-ar putea s-o facem tot pornind de la acel orizont al ființării în care suntem aruncați. Dacă ansamblul ființărilor nu se identifică doar cu mulțimea obiectelor utilizabile, ci cuprinde și ideile și emoțiile, atunci și angoasa și simțul depeizării sunt parte constitutivă a acelui univers ontic pe care ar trebui să-l dizolve.

Conștiința faptului de a-fi-pentru-moarte, angoasa, sentimentul nimicului nu ne deschid către nimic care să nu fie deja orizontul în care am fost aruncați. Ființările care ne vin în întâmpinare nu sunt numai obiecte „utilizabile": sunt și claviatura pasiunilor pe care le cunoaștem bine, pentru că sunt modul în care alții ne-au învățat să fim implicați în lume. Sentimentele ce par să ne deschidă către *Sein* fac deja parte din imensul teritoriu al ființărilor. Încă ceva, dacă Nimicul ar fi epifania unei forțe obscure ce se opune ființărilor, în această indicibilă „gaură neagră" ontologică am putea probabil întâlni, ca pe un drumeț al unui univers negativ, *das Sein*-ul. Dar nu, Heidegger nu este așa de ingenuu ca să ipostazieze un mecanism al gândirii (negația) sau sentimentul că realitatea șovăie, și să-l transforme în „realitatea" ontologică a Nimicului. El știe foarte bine, împreună cu înțeleptul din Elea, că există într-adevăr ființa, dar nimicul nu există (DK 6). Ce anume s-ar putea face cu un termen care nu doar că are intensie, dar și extensie, nulă? Sentimentul nimicului nu ar fi o simplă tonalitate pasională, o depresie contingentă și cazuală, o umoare, ci este totdeauna

* Sintagma traduce termenul heideggerian *Dasein* (în italiană: *esserci*) (n.t.).

o „situaţie afectivă fundamentală" (Heidegger, 1973: 204). Nu Apariţie a unui alt Ceva, ci suferinţă.

Şi atunci ce anume face depeizarea să iasă la suprafaţă, dacă nu conştiinţa că al nostru *Dasein* constă în a trebui să vorbim (bârfim) despre fiinţare? Disociată de fiinţarea despre care vorbim, fiinţa se îndepărtează. Dar aceasta nu e o afirmaţie ontologică sau metafizică, ci un relief lexical: acestui cuvânt, *das Sein*, ca opus lui *das Seiende*, nu-i corespunde nici un semnificat. Ambii termeni au aceeşi extensie (ilimitată) şi aceeşi intensie (nulă). „Fiinţarea ne este cunoscută – dar fiinţa? Când încercăm să determinăm sau chiar numai să sesizăm o noţiune de acest fel, nu ne apucă ameţeala?" (Heidegger, 1973: 195). Este exact aceeaşi ameţeală care ne apucă atunci când vrem să spunem ce anume este fiinţarea *ca fiinţare*. Termeni de extensie şi intensie egală (unica instanţă de sinonimie absolută!), *Seiende* şi *Sein* indică ambii acelaşi Ceva.

Sein apare totdeauna în discursul heideggerian ca un intrus, ipostază substantivizată a unui uz verbal tipic vorbirii obişnuite. *Dasein* se regăseşte, devine conştient de sine ca atribuit al fiinţării, şi acolo descoperă adevărata-i esenţă (care nu este quiditate, ci *decizie*) ca fiinţă pentru moarte. Este un fel de apercepţie transcendentală fără „eu" şi fără „gândesc", în care *Dasein*-ul se descoperă ca gândire, emoţie, dorinţă şi corporalitate (altfel n-ar putea să trebuiască să moară). „În faptul de a se raporta la fiinţarea care nu este el, omul îşi găseşte deja dinainte-i fiinţarea ca ceea ce îl susţine, ceva căruia-i este destinat, ceva pe care, cu toată cultura şi tehnica, el nu-l va putea niciodată, în fond, domina" (Heidegger, 1973: 196). În acest orizont *Dasein*-ul se recunoaşte ca atare: „În orice stare sufletească, prin care fiecare dintre noi «este» în cutare sau cutare dispoziţie, se află manifestat al nostru *Dasein*". De acord. Dar de ce, atunci, textul continuă: „Noi, prin urmare, înţelegem fiinţa, şi cu toate acestea ne lipseşte conceptul ei" (Heidegger, 1973: 196)? De ce în această stare de spirit sau dispoziţie se descoperă *Sein*-ul? E firesc să ne lipsească conceptul lui, dacă intensia lui este nulă, aşa cum se întâmplă pentru fiinţare ca atare. Dar de ce avem nevoie de acest concept?

Aşa cum se spune în *Fiinţă şi timp* (§40), angoasa constituie apertura fiinţei-în-deschis către faptul ei de a exista ca fiind aruncată pentru propriu-i sfârşit; de acord, şi subiectul (gramatical) al acestui fapt-de-a-fi-aruncat este *Dasein*-ul. Dar

atunci de ce imediat după aceea se spune că „ființa prin aceasta [prin angoasă] se deschide către ființa-în-deschis" și „ajunge în plinul ființei *Dasein*-ului"? Ființa *Dasein*-ului e pură tautologie. Ființa-în-deschis nu se poate funda pe ceva, dat fiind că e „aruncată" (de ce? *de-aia!*). De unde iese acest *das Sein* care se deschide către ființa-în-deschis, dacă ființa-în-deschis [*Dasein*-ul] care se deschide este o ființare printre ființări?

Când Heidegger spune că problema întemeierii din metafizică își găsește rădăcina în interogarea asupra ființei în om, sau mai bine spus, asupra temeiului său cel mai intim, „înțelegerea ființei ca finitudine realmente existândă" (Heidegger, 1973: 198), *Sein* nu este altceva decât înțelegerea existențială a modului nostru finit de a fi destinați orizontului ființărilor. *Sein* nu e nimic, afară de înțelegerea noastră că suntem ființări finite.

Fapt pentru care s-ar putea spune că, cel mult, experiența ființei *Dasein*-ului este metaforă eficace pentru a indica sfera obscură în care se formează o decizie etică: a ne asuma autentic destinul nostru de a-fi-pentru-moarte și, în acest sens, a sacrifica în tăcere ceea ce metafizica ar fi spus cu multă locvacitate despre legiunea ființărilor asupra cărora și-a instaurat iluzoria ei stăpânire.

Dar are loc (Eveniment filosoficește influent) așa-zisa Cotitură [*Kehre*]. Iar în Cotitură, acest *a fi* atât de fugar din punct de vedere intensional devine un subiect masiv, fie și sub formă de mormăit obscur care șerpuiește pe sub pielea ființărilor. Vrea să *vorbească* și să se *dezvăluie*. Dacă vorbește, va vorbi prin noi, dat fiind că, în calitate de *Sein*, iese la suprafață doar prin legătura sa cu *Dasein*-ul. Se cere, deci, așa cum s-a operat duplicarea ontic/ontologic, făcând să divorțeze ființa de ea însăși, să fie făcut să divorțeze de el însuși și limbajul. Va fi pe de o parte limbajul metafizicii acum în amurgul ei, senescentă prin a ei obstinată uitare a ființei, străduindu-se să prezentifice obiecte, și pe de altă parte un limbaj capabil – vom spune noi – de acel „donner un sens plus pur aux mots de la tribu". Unul care, în loc să oculteze ființa, s-o dezvăluie.

Se conferă așadar o putere imensă limbajului, și se susține că există o formă de limbaj atât de puternică, atât de consubstanțială cu temeiul însuși al ființei, încât ne „arată" ființa (sau, altfel spus, acel plex de nescindat, ființă-limbaj) în așa chip încât să nu lase reziduuri, astfel că în limbaj să se manifeste

autodezvăluirea fiinţei. Îi va fi emblemă ultimul vers din *Andenken* de Hölderlin: „Dar ceea ce rămâne, poeţii intuiesc"*.

1.7. Interogarea poeţilor

Ideea e străveche şi se prezintă în toată gloria ei în neoplatonismul falsului Dionisie. Dat fiind un Unul divin, care nu este corp, nici figură, nici formă, nu are cantitate sau calitate sau greutate, nu este într-un loc, nu vede, nu aude, nu e suflet, nici inteligenţă, nici număr, ordine sau mărime, nu e substanţă, nici eternitate, nici timp, nu e întuneric şi nu e lumină, nu e eroare şi nu e adevăr (*Theologia mistica*), pentru că nici o definiţie nu-l poate circumscrie, nu va putea fi numit decât în chip oximoronic, ca „funingine prea-luminoasă", sau prin alte obscure neasemuiri, ca Fulgerare, Gelozie, Urs sau Panteră, tocmai pentru a-i sublinia inefabilitatea (*De coelesti hierarchia*). Acest mod aşa-zis „simbolic" – care-i, însă, de fapt abundent metaforic – şi care va trage greu şi asupra conceptului tomist şi post-tomist de analogie, este exemplul felului cum se poate vorbi despre fiinţă numai pe cale poetică.

Astfel, cea mai veche tradiţie mistică e cea care oferă lumii moderne ideea că există pe de o parte un discurs capabil să numească univoc fiinţările, şi pe de altă parte un discurs al teologiei negative, care ne permite să vorbim despre incognoscibil. Cu aceasta se deschide calea către convingerea că despre incognoscibil pot vorbi doar Poeţii, maeştri ai metaforei (care spune mereu altceva) şi ai oximoronului (care spune permanent prezenţa împreună a contrariilor) – idee care place nu numai poeţilor şi misticilor, dar şi mai mult învăţatului pozitivist, gata şi el, pe cont propriu, să cugete raţional ziua despre limitele prudente ale cunoaşterii, iar noaptea să organizeze şedinţe mediumnice.

Această soluţie s-ar situa într-un raport foarte complex cu definiţiile care în decursul veacurilor au fost date discursului poetic – şi artistic, în genere. Dar să luăm Poezie şi Poet în sensul de sinecdoce pentru Artă şi Artist. De o parte, de la Platon la Baumgarten, avem un soi de subestimare a cunoaşterii

---

* (*sic!*) Ultimul cuvânt din versul lui Hölderlin este „ctitoresc" (n.t.).

artistice comparativ cu cea teoretică, de la ideea de imitație a unei imitații la aceea a unei *gnoseologia inferior*. Prin aceasta, identificând perfecțiunea cunoașterii cu înțelegerea universalului, era coborât discursul poetic la ceva aflat la jumătatea drumului între perfecțiunea unei cunoașteri generalizante, desfășurată prin descoperirea de legi, și cea a unei cunoașteri în mare parte individualizatoare: poetul ne comunică nuanța de culoare a cutărei frunze, dar nu ne spune ce anume este Culoarea. Însă, în termeni istorici, tocmai odată cu apariția unei ere a științei, de la Epoca Rațiunii Iluministe la Secolul Pozitivismului, i s-a deschis un proces cunoașterii științifice și limitelor ei. Pe măsură ce valabilitatea acestei cunoașteri era pusă în dubiu, și limitată la universuri de discurs foarte bine circumscrise, se ivea tot mai mult posibilitatea unei arii de siguranță care reușea, desigur, să atingă Universalul, dar cu ajutorul unei revelații aproape numinoase a particularului (și nu e altceva decât noțiunea modernă de epifanie).

Astfel, *gnoseologia inferior* devine instrument de cunoaștere privilegiat. Dar *faute de mieux**. Puterea revelatoare recunoscută Poeților nu-i atât efectul unei reconsiderări a Poeziei, cât al unei deprecieri a Filosofiei. Nu poeții sunt cei care învinș, ci Filosofii cei care se predau.

Însă, chiar admițând că Poeții ne vorbesc despre un alt fel de incognoscibil, pentru a le încredința lor sarcina exclusivă de a vorbi despre ființă, e nevoie să admitem prin postulat că există incognoscibil. Dar aceasta este exact una dintre cele „patru incapacități" enumerate de Peirce în al său *Some Consequences of Four Incapacities*, unde se argumentează, în ordine, că (1) nu avem putere de introspecție, dar orice cunoaștere a lumii exterioare derivă din raționamente ipotetice; (2) nu avem putere de intuiție, ci orice cunoaștere e determinată de cunoștințe anterioare; (3) nu avem putere de a gândi fără semne; (4) nu avem nici o concepție despre ceea ce este absolut incognoscibil.

Nu este necesar să ne dăm consimțământul asupra primelor trei propoziții ca s-o acceptăm pe a patra. Argumentul lui Peirce mi se pare ireproșabil: „Orice filosofie neidealistă [și în rândurile de față va fi potrivit să nu ne formalizăm în ce privește adjectivul acesta, și oricum să nu-l înțelegem în termenii tradiției filosofice germane] presupune ceva absolut inexplicabil,

* „În lipsă de altceva mai bun" (fr.) (n.t.).

un fapt ultim inanalizabil, ce ar rezulta din mediere, dar în el însuși nu este susceptibil de mediere. Așadar, faptul că ceva ar fi inexplicabil în felul acesta poate fi cunoscut numai cu ajutorul unui raționament prin semne. Dar unica justificare a unei inferențe pornind de la semne este ca încheierea să explice faptul. A presupune faptul ca absolut inexplicabil nu înseamnă a-l explica, și de aceea această presupunere nu e acceptată (WR 2: 213).

Prin aceasta Peirce nu vrea să spună că se poate sau că trebuie exclus *a priori* că există ceva incognoscibil; spune că pentru a o afirma e nevoie să fi încercat a-l cunoaște cu ajutorul unor lanțuri de inferențe. De aceea, dacă se dorește a se menține deschisă interogarea filosofică, nu-i nevoie să presupunem sau să postulăm incognoscibilul din punctul de plecare. Cu titlu de concluzie (a noastră), dacă această presupoziție nu este admisă, nu trebuie să delegăm din start puterea de a vorbi despre incognoscibil cuiva care nu înțelege să urmeze calea ipotezei, ci o apucă direct pe cea a revelației.

Ce anume ne dezvăluie Poeții? Nu că ei *spun* ființa, ei încearcă pur și simplu să rivalizeze cu ea: *ars imitatur naturam in sua operatione**. Poeții își iau ca sarcină proprie substanțiala ambiguitate a limbajului, și încearcă s-o exploateze ca să facă să iasă din ea nu atât un surplus de ființă, cât *un surplus de interpretare*. Substanțiala plurivocitate a ființei ne impune de obicei un efort pentru a da formă informului. Poetul se ia la întrecere cu ființa repropunându-i vâscozitatea, încearcă să reconstituie informul originar, pentru a ne face să ne dăm din nou seama de ființă. Dar nu ne spune despre ființă, propunându-ne *Ersatz*-ul ei, mai mult decât ne spune ființa sau decât o facem noi să spună, adică foarte puțin.

Se cere să decidem ce anume spun Poeții atunci când intuiesc ceea ce rămâne. Când citim unele pagini din *Holzwege* (Heidegger, 1950: 18-22, 25-30), se observă o oscilare între două estetici destul de diferite.

Prin cea dintâi se afirmă că atunci când Van Gogh reprezintă o pereche de saboți „opera de artă ne-a făcut să cunoaștem ce anume sunt încălțările de-adevărat", și „această ființare se prezintă în ne-ascunderea ființei ei", sau că în acea reprezentare „ființa ființării ajunge la stabilitatea faptului ei de a

* „Arta imită natura în ceea ce face ea" (lat.) (n.t.).

apărea". Deci există un adevăr și există un a fi (*Sein*, pe care-l spune apărând, și folosindu-l ca vehicul pe acel *Dasein* care se numea Vincent – tot astfel cum pentru unii eretici Hristos s-ar fi întrupat trecând prin Fecioară *quasi per tubum*, însă Verbul era cel care lua inițiativa, nu intermediarul său carnal și întâmplător.

Dar reiese și o a doua estetică, atunci când se spune că un templu grecesc apare – vom traduce noi – ca epifanie a Pământului, și prin această experiență aproape numinoasă „opera menține deschisă apertura Lumii". Aici opera nu e punte de legătură prin care *Sein* se dezvăluie, ci este (cum se spunea) modul prin care arta face *tabula rasa* din modurile inautentice în care noi întâmpinam ființările, și ne invită, ne provoacă să reinterpretăm acel Ceva în care suntem.

Aceste două estetici sunt neconciliabile. Prima lasă să se vadă un *realism orfic* (ceva din afara noastră ne spune cum stau cu-adevărat lucrurile); a doua slăvește triumful interogării și al hermeneuticii. Dar această a doua estetică nu ne spune că în discursul Poeților se dezvăluie ființa[12]. Ne spune că discursul Poeților nu înlocuiește interogarea noastră la adresa ființei, ci o susține și o încurajează. Ne spune că, tocmai distrugând certitudinile noastre consolidate, rechemându-ne să privim lucrurile dintr-un punct de vedere neobișnuit, invitându-ne la șocul concretului, impactul cu un individual în care se sfarmă fragila zidărie a universaliilor noastre, prin această continuă reinventare a limbajului, Poeții ne invită să reluăm în orice clipă munca interogării și a reconstituirii Lumii, a orizontului ființărilor în care credeam noi continuu și liniștiți că trăim, fără griji, fără rezerve, fără ca să ne mai apară (cum ar fi spus Peirce) fapte curioase și care nu pot fi reduse la legile cunoscute.

În acest caz experiența artei nu-i un lucru radical diferit de experiența de a vorbi despre Ceva, în filosofie, în știință, în vorbirea cotidiană. Îi este în același timp un moment și un corectiv permanent. Ca atare ne repetă că nu există divorț între *Seiende* și *Sein*. Suntem tot acolo, vorbind despre Ceva, întrebându-ne cum vorbim despre el, și dacă poate fi un moment în care discursul se poate opri. Răspunsul implicit este „nu", pentru că nici un discurs nu se oprește numai prin faptul că-i spunem „ești frumos". Dimpotrivă, tocmai în acel moment discursul respectiv ne cere să fie reluat prin munca interpretării.

1.8. Un model de cunoaștere a lumii

Să pornim din nou de la afirmația forte că ființa se spune în multe feluri. Nu în patru, reductibile la parametrul substanței, nu prin analogie, ci în moduri radical diferite. Ființa este în așa fel încât ei i se pot da diferite interpretări.

Dar cine vorbește despre ființă? Noi, și adesea ca și cum ființa ar fi în afara noastră. Dar, evident, dacă este Ceva, noi facem parte din el. Mai ales că-i adevărat că, deschizându-ne către ființă, ne deschidem și către noi înșine. Categorisim ființarea, și în același timp ne realizăm pe noi prin acel Eu cuget. Spunând cum putem noi să gândim ființa suntem deja victime, din motive lingvistice – cel puțin în limbile indo-europene – ale unui dualism periculos: un subiect gândește un obiect (ca și cum subiectul n-ar fi parte a obiectului pe care-l gândește). Dar dacă riscul e implicit în limbă, să ni-l luăm. Pe urmă vom face cuvenitele rectificări.

Să facem deci un experiment mental. Să construim un model elementar care să conțină o Lume și o Minte care o cunoaște și o numește. Lumea e un ansamblu compus din elemente (pentru comoditate, să le numim atomi, fără nici o referire la sensul științific al termenului, ci mai degrabă în sensul de *stoicheia*) structurate potrivit unor relații reciproce. Cât despre Minte, nu e necesar să o concepem ca fiind omenească, asemenea unui creier, ca pe un *res cogitans* oarecare: ea e pur și simplu un dispozitiv apt să organizeze propoziții care au valoare de descriere a lumii. Acest dispozitiv e dotat cu elemente (putem să le numim neuroni sau *bytes*, sau *stoicheia* și pe ele, dar pentru comoditate să le numim *simboluri*).

Un avertisment, fundamental ca să ne asigure împotriva schematicității modelului. Dacă lumea ar fi un *continuum*, și nu o serie de stări distincte (și, deci, segmentabilă, dar nesegmentată), nu s-ar putea vorbi de *stoicheia*. La o adică Mintea ar fi aceea care, prin proprie limitare, nu poate gândi *continuum*-ul decât segmentându-l în *stoicheia* – deci făcându-l omolog cu natura discretă a sistemului ei de simboluri. Să spunem deci că aceste *stoicheia*, în loc să fie stări reale ale Lumii, sunt mai degrabă posibilități, tendințe ale Lumii de a fi reprezentată prin secvențe distincte de către simboluri. Dar,

în orice caz, se va vedea că această rigiditate a modelului va fi deja pusă automat în discuție de către a doua ipoteză.

Prin Lume înțelegem universul, în versiunea lui „maximală": el cuprinde atât ceea ce considerăm a fi universul actual, cât și infinitatea universurilor posibile – nu știm dacă-s nerealizate, sau realizate dincolo de ultimul hotar al galaxiilor cunoscute nouă, în spațiul brownian al unei infinități de lumi, eventual toate co-prezente în dimensiuni diferite – ansamblu care cuprinde atât ființări fizice, cât și entități sau legi ideale, de la teorema lui Pitagora la Odin și la Prichindel. Datorită celor spuse despre precedența experienței ființei asupra întrebării despre originea ei, universul nostru poate deci să-l cuprindă și pe Dumnezeu, sau orice alt principiu originar.

Într-o versiune redusă a experimentului, ne-am putea gândi și la simplul univers material, așa cum îl cunosc fizicienii, istoricii, arheologii, paleontologii: lucrurile care există acum, plus istoria lor. Dacă preferăm să înțelegem modelul ca maximal, este ca să scăpăm de impresia dualistică pe care el o poate da. În experiment, atât atomii, cât și simbolurile pot fi concepute ca entități ontologic omoloage, *stoicheia* făcute din același ingredient, ca și cum pentru a reprezenta trei sfere, atomi ai lumii, o minte ar fi în stare să dispună o secvență de trei cuburi, care nu sunt altceva, la rândul lor, decât atomi ai aceleiași Lumi.

Mintea e doar un dispozitiv care (la cerere sau prin activitate spontană) atribuie câte un simbol fiecărui atom, astfel încât orice secvență a ei de simboluri să poată conta (n-are importanță pentru cine) ca un procedeu de interpretare a Lumii. În acest sens se depășește obiecția că în experimentul nostru se opune o Minte unei Lumi, ca și cum o Minte, orice ar fi ea, ar putea să nu aparțină și ea Lumii. Se poate concepe o Lume capabilă să se interpreteze pe ea însăși, care deleagă o parte din sine acestui scop, astfel încât între atomii ei infiniți sau indefiniți unii să conteze ca simboluri care-i reprezintă pe toți ceilalți atomi, exact în sensul în care noi, ființe omenești, când vorbim de fonologie sau de fonetică, delegăm anumite sunete (pe care le emitem ca fonații realizate) pentru a vorbi de toate fonațiile realizabile. Pentru a face mai vizibilă situația, și pentru a elimina imaginea deviantă a unei Minți care dispune de simboluri ce nu sunt atomi ai lumii, putem să ne gândim la o Minte care, în fața unei serii de zece lumânări, ar vrea să ne explice care

sunt toate combinările posibile între ele. Această Minte n-are decât să aprindă în serie nişte secvenţe de beculeţe, activările lumânărilor contând ca simboluri ale acelor combinaţii reale sau posibile pe care beculeţele ca atomi le-ar putea realiza.

Sistemul ar fi atunci, aşa cum ar fi spus Hljemslev, monoplanar: operaţii săvârşite pe *continuum*-ul universului, activându-i digital anumite stări, ar fi în acelaşi timp o operaţie „lingvistică" ce descrie posibile stări ale *continuum*-ului (a activa stări ar fi acelaşi lucru cu „a spune" că acele stări sunt posibile).

Altfel spus, fiinţa este ceva care, la propria-i periferie (sau în propriu-i centru, sau ici-colo printre ochiurile ei), secretă o parte din sine care tinde s-o autointerpreteze. Potrivit credinţelor noastre inveterate, aceasta e menirea sau funcţia fiinţelor omeneşti, dar e vorba de o prezumţie. Fiinţa ar putea să se autointerpreteze şi în alte moduri, desigur cu ajutorul organismelor animale, dar poate şi vegetale şi (de ce nu?) minerale, în epifania silicoasă a computerului[13].

Într-un model mai complex, Mintea ar trebui deci să fie reprezentată nu ca pusă *faţă-n faţă* cu Lumea, ci conţinută în Lume, şi să aibă structura în aşa fel încât să vorbească nu numai despre lume (care i se opune), ci şi despre ea însăşi ca parte a lumii, şi despre procesul însuşi prin care ea, parte din interpretat, poate funcţiona ca interpret. Totuşi, în acest moment n-am mai avea un model, ci chiar ceea ce modelul încearcă inabil să descrie. Şi dacă am avea această ştiinţă, am fi Dumnezeu, sau îl vom fi construit la modul fichtean. În orice caz, chiar dacă am reuşi să elaborăm un astfel de model, ar fi didacticeşte mai puţin eficace decât acela (încă dualist) pe care-l vom propune. Să acceptăm prin urmare toate limitările, şi aparenta natură dualistă modelului, şi să continuăm.

Prima ipoteză. Să ne imaginăm că Lumea este compusă din trei atomi (1, 2, 3) şi că Mintea dispune de trei simboluri (A, B, C). Cei trei atomi mundani s-ar putea compune în şase moduri diferite, dar dacă ne-am limita să considerăm Lumea în starea ei actuală (inclusiv istoria ei), am putea presupune că ea este dotată cu o structură stabilă dată de secvenţa 123.

Dacă cunoaşterea ar fi speculară şi adevărul ar fi *adaequatio rei et intellectus** n-ar fi nici o problemă. Mintea atribuie (nearbitrar) atomului 1 simbolul A, atomului 2 simbolul B, atomului 3

* „Adecvarea dintre lucru şi intelect" (lat.) (n.t.).

simbolul C, și cu tripleta ordonată de simboluri ABC reprezintă structura Lumii. Să se observe că în acest caz n-ar fi nevoie să spunem că mintea „interpretează" Lumea: ea ar *reprezenta-o specular.*

Problemele se nasc dacă atribuirea simbolurilor către atomi este arbitrară: Mintea ar putea și să atribuie, de exemplu, pe A lui 3, pe B lui 1, și pe C lui 2, iar prin calculul combinatoriu ar avea șase posibilități de a reprezenta fidel aceeași structură 123. Ar fi ca și cum Mintea ar dispune de șase limbi diferite pentru a descrie aceeași Lume, așa încât diferitele triplete de simboluri să enunțe permanent aceeași propoziție. Dacă se admite posibilitatea sinonimiei fără rest, cele șase descrieri ar fi tot șase reprezentări speculare. Dar deja metafora a șase imagini speculare diferite ale aceluiași obiect dă de gândit că fie obiectul, fie oglinda se mută de fiecare dată, oferind șase unghiulaturi diferite. În acest moment ar fi mai bine să ne întoarcem să vorbim despre șase interpretări.

A doua ipoteză. Simbolurile folosite de Minte sunt în număr mai mic decât atomii Lumii. Simbolurile folosite de Minte sunt tot trei, dar atomii Lumii sunt zece (1, 2, 3, ..., 10). Dacă Lumea s-ar structura tot pe triplete de atomi, prin calcul factorial ea ar putea să-și grupeze cei zece atomi în 720 de structuri ternare diferite. Mintea ar avea atunci șase triplete de simboluri (ABC, BCA, CAB, ACB, BAC, CBA) pentru a da cont de 720 de triplete de atomi. Evenimente mundane diferite, din diferite perspective, ar putea fi interpretate de către aceleași simboluri. Asta ar însemna că, de exemplu, am fi obligați să folosim tot tripleta de simboluri ABC pentru a reprezenta când 123, când 345, când 547. Am avea o jenantă supraabundență de *omonimie*, și ne-am găsi exact în situația descrisă de Aristotel: pe de o parte un singur concept abstract, cum este „om", ar servi să numească mulțimea indivizilor, pe de alta ființa s-ar spune în multe feluri pentru că același simbol ar servi pentru *este* din „un om este un animal" (ființa potrivit substanței), ca și pentru cel din „omul acela e așezat" (ființa potrivit accidentului).

Problema nu s-ar schimba – doar că s-ar complica ulterior – dacă Lumea n-ar fi ordonată în mod stabil, ci haotic (și ar fi capricioasă, evolutivă, ținând să se restructureze în timp). Schimbând continuu structurile tripletelor, limbajul Minții ar trebui să se adecveze continuu, tot prin exces de omonimii, la diversele situații. Faptul s-ar petrece la fel dacă lumea ar fi un

continuum segmentabil la infinit, o epifanie a Fractalului. Mintea, în loc să se adecveze la schimbările lumii, i-ar schimba continuu imaginea, încremenind-o mereu în sisteme de *stoicheia* diferite, în funcție de cum și-ar proiecta în ea (ca pe un calc sau schemă) tripletele ei de simboluri.

Dar și mai rău ar fi dacă Lumea ar fi hiperstructurată, adică dacă ar fi organizată potrivit unei structuri unice dată de o anume secvență de zece atomi. Prin calculul combinatoriu, Lumea ar putea să se organizeze în 3.628.800 de combinări sau înzeciri, decade diferite (nici măcar să nu ne gândim la o lume care s-ar reașeza prin hiperstructurări ulterioare, care, adică, și-ar schimba aranjamentul secvențelor în orice clipă, sau la fiecare zece mii de ani. Chiar și în cazul în care Lumea ar avea structură fixă (adică ar fi organizată într-o unică decadă) Mintea ar avea totuși întotdeauna doar șase triplete de simboluri pentru a o descrie. Ar putea încerca să o descrie doar câte o bucată o dată, ca și cum ar privi-o pe gaura cheii, și n-ar avea niciodată posibilitatea de a o descrie în completitudinea ei. Lucrul pare foarte asemănător cu ceea ce ni se întâmplă și cu ceea ce ni s-a întâmplat în decursul mileniilor.

A treia ipoteză. Mintea are mai multe elemente decât Lumea. Mintea dispune de zece simboluri (A, B, C, D, E, F, G, H, I, L) și Lumea doar de trei atomi (1, 2, 3). Nu numai atât, dar Mintea poate să combine aceste zece simboluri în dublete, triplete, cvadruplete și așa mai departe. E ca și cum am spune că structura cerebrală ar avea mai mulți neuroni și mai multe posibilități de combinare între neuroni decât este numărul atomilor și al combinărilor lor identificabile în Lume. Evident că această ipoteză ar trebui să fie imediat abandonată, pentru că vine în contradicție cu ceea ce am acceptat inițial – că și Mintea este parte a Lumii. O Minte atât de complexă, care ar fi parte a Lumii, ar trebui să-și considere și cele zece simboluri proprii ca pe niște *stoicheia* mundane. Ca să permită ipoteza, Mintea ar trebui să iasă din Lume: ar fi un fel de divinitate foarte gânditoare care ar trebui să dea seamă de o lume foarte sărăcăcioasă, pe care, pe deasupra, nici n-o cunoaște, pentru că a fost cârpăcită de un Demiurg lipsit de fantezie. Totuși ne-am putea gândi și la o Lume care într-un fel oarecare secretă mai multe *res cogitans* decât *res extensa*, adică una care a produs un număr destul de mare de structuri materiale, folosind puțini atomi, și-i ține pe alții de rezervă pentru a-i folosi doar ca

simboluri ale Minții. În orice caz, merită să menținem această a treia ipoteză, deoarece servește să arunce o anumită lumină asupra celei de a patra.

Din ea ar rezulta că Mintea ar avea un număr astronomic de combinări de simboluri ca să reprezinte o structură mundană 123 (sau cel mult cele șase combinări posibile ale ei), mereu dintr-un punct de vedere diferit. Mintea ar putea, de exemplu, să-l reprezinte pe 123 cu ajutorul a 3.628.800 de înțeciri, fiecare dintre ele neînțelegând doar să dea cont de 123, ci și de ora și ziua în care este reprezentat, de starea interioară a Minții însăși în acel moment, de intențiile și de scopurile cu care Mintea îl reprezintă (admițând că această Minte așa de bogată ar avea și intenții și scopuri). Ar exista un exces de gândire față de simplitatea lumii, am avea o abundență de *sinonime*, sau rezerva de reprezentări posibile ar exceda numărul structurilor posibile existente. Și poate că așa se întâmplă, dat fiind că putem minți și construi lumi fantastice, putem imagina și prevedea stări și lucruri alternative. În acest caz Mintea ar putea foarte bine să reprezinte și diferitele moduri în care este ea în Lume. O astfel de Minte ar putea scrie *Divina Comedie* chiar dacă nu ar exista în Lume structura în formă de pâlnie a Infernului, sau ar putea construi geometrii care nu-și găsesc replică în ordinea materială a Lumii. Ar putea până și să-și pună problema definirii ființei, să reduplice ființări și ființă, să formuleze întrebarea pentru ce există ceva mai curând decât nimic – dat fiind că despre acest ceva ar putea vorbi în multe moduri – fără să fie vreodată sigură că o spune în modul just.

A patra ipoteză. Mintea are zece simboluri, tot atâtea câți sunt atomii lumii, și atât Mintea, cât și Lumea își pot combina elementele lor, ca în a treia ipoteză, în dublete, triplete, cvadruplete... decade. Mintea ar avea atunci un număr astronomic de enunțuri la dispoziție ca să descrie un număr astronomic de structuri mundane, cu toate posibilitățile sinonimice care derivă din ele. Nu numai atât, ci Mintea ar putea (dată fiind abundența de combinări mundane încă nerealizate) să proiecteze modificări ale Lumii, așa cum ar putea să fie permanent luată prin surprindere de combinări mundane pe care încă nu le prevăzuse; între altele, ar avea mult de lucru ca să explice în moduri diferite cum anume funcționează ea.

Ar fi nu un exces de gândire în raport cu simplitatea lumii, ca în a treia ipoteză, ci un soi de sfidare continuă între

combatanţi ce se luptă cu arme potenţial egale, dar în fapt schimbând arma la fiecare atac, punând în încurcătură adversarul. Mintea ar aborda Lumea cu un exces de perspective, Lumea ar ocoli capcanele Minţii schimbând continuu cărţile de pe masă (printre care şi pe acelea ale Minţii însăşi).

Încă o dată, toate acestea par foarte asemănătoare cu ceea ce ni s-a întâmplat şi ni se-ntâmplă.

1.9. Despre o posibilă risipire a fiinţei

Să lăsăm acum modelul nostru, pentru că el s-a transformat în portretul (realist) al modului nostru de a-fi-aruncaţi în fiinţă, şi ne-a confirmat că fiinţa nu poate fi altceva decât ceea ce se spune în multe moduri. Am înţeles că, oricum ar sta lucrurile (dar până şi ideea însăşi că lucrurile stau într-un fel oarecare ar putea fi pusă la îndoială), orice enunţ despre ceea ce este implică o alegere, o perspectivă, un unghi. Orice tentativă de a spune ceva despre ceea ce este ar fi un subiect de revizuire, de noi conjecturi asupra modului convenabil de a folosi o imagine sau alta, sau o schemă. Multe dintre pretinsele noastre reprezentări ar fi poate incompatibile între ele, dar toate ar putea spune câte un adevăr al lor.

Nu s-ar spune că nu putem avea nici o cunoştinţă adevărată, eventual s-ar susţine că avem cunoştinţe adevărate *în exces*. Unii sunt gata să obiecteze că între a spune că nu există nici un adevăr şi a spune că sunt multe adevăruri (de-ar fi şi numai un foarte simplu adevăr dublu) n-ar exista nici o deosebire. Dar s-ar putea la fel de bine obiecta că acest exces de adevăruri e tranzitoriu, este efect al felului nostru de a înainta pe bâjbâite, indică printre încercări şi rătăciri o limită dincolo de care aceste perspective diferite (toate parţial adevărate) s-ar putea alcătui într-o bună zi într-un sistem; şi că, în fond, felul cum se înnoieşte continuu întrebarea noastră cu privire la adevăr depinde tocmai de acest exces...

Se poate ca, în limbajul nostru, să existe fiinţă în prea mare adundenţă. Poate că atunci când omul de ştiinţă spune că ipotezele nu trebuie verificate, ci înainte de toate falsificate, vrea să spună că pentru a cunoaşte trebuie tăiat excesul de fiinţă pe care limbajul îl poate afirma.

În orice caz, ar fi extrem de acceptabilă ideea că descrierile lumii pe care le furnizăm sunt întotdeauna prospective, legate de modul în care suntem biologic, etnic, psihologic și cultural înrădăcinați în orizontul ființei. Aceste caracteristici nu ar împiedica vorbirile noastre să se adecveze lumii, cel puțin dintr-o anumită perspectivă, fără ca prin aceasta să ne simțim satisfăcuți de cota de adecvare obținută, așa încât suntem înclinați să nu credem nicidecum că răspunsurile noastre, chiar și când par până la urmă „bune", ar trebui considerate definitive.

Dar problema nu este cum să ne împăcăm cu faptul că despre ființă se poate vorbi în multe feluri. Este că, odată identificat mecanismul profund al pluralității răspunsurilor, se ajunge la chestiunea finală, devenită centrală în lumea așa-zisă postmodernă: dacă sunt infinite, sau măcar astronomic indefinite perspectivele asupra ființei, înseamnă oare asta că una este egală cu alta, că toate sunt la fel de bune, că orice afirmație despre ceea ce este spune ceva adevărat, sau că – așa cum a spus Feyerabend despre teoriile științifice – *anything goes*?

Aceasta ar însemna că adevărul final stă dincolo de limitele modelului logocentric occidental, că scapă principiilor de identitate, de non-contradicție și al terțului exclus, că ființa coincide chiar cu caleidoscopul de adevăruri pe care le formulăm încercând s-o numim, că nu există semnificat transcendental, că ființa este însuși procesul de deconstrucție continuă în care vorbind despre ea o facem tot mai fluidă, mai maleabilă, mai fugitivă sau – așa cum a spus odată Gianni Vattimo cu o eficace expresie piemonteză – „cariată", adică ciuruită și friabilă; sau chiar rizomatică, un nod de șerpuiri ce se pot reparcurge potrivit unor opțiuni diverse, la infinit, ca un labirint.

Dar nu-i nevoie să ajungem la Feyerabend, sau la pierderea semnificatului transcendental, sau la gândirea slabă. Să-l ascultăm pe Nietzsche, care nu împlinise încă treizeci de ani, în *Despre adevăr și minciună în sens extramoral* (Nietzsche, 1873: 355--372). Din moment ce natura a aruncat cheia, intelectul mizează pe ficțiuni pe care le numește adevăruri, sau sistem de concepte, bazat pe legislația limbajului. Prima reacție a lui Nietzsche este, aș spune, aproape humeană, cea de a doua mai decis sceptică (de ce desemnăm lucrurile pe baza unor selecții arbitrare de proprietăți?), cea de a treia e preludiu la ipoteza

Sapir-Whorf (limbi diferite organizează experienţa în mod diferit), cea de a patra e kantiană (lucrul în sine e insesizabil de către cel ce construieşte limbajul): noi credem că vorbim despre (şi cunoaştem) copaci, culori, zăpadă şi flori, dar sunt metafore care nu corespund esenţelor originare. Orice cuvânt devine concept decolorând, prin palida lui universalitate, diferenţele dintre lucruri fundamental neegale: astfel gândim că faţă cu mulţimea frunzelor individuale există o „frunză" primordială „pe modelul căreia ar fi fost ţesute, desenate, circumscrise, colorate, încreţite, pictate – dar de mâini neîndemânatice – toate frunzele, în aşa fel încât nici un exemplar nu s-ar dovedi corect şi plauzibil în calitate de copie fidelă a formei originare" (Nietzsche, 1873 : 360). Ne costă multă trudă să admitem că pasărea sau insecta percep lumea într-un mod diferit de al nostru, şi n-are sens nici să spunem care dintre percepţii ar fi mai justă, pentru că s-ar cere acel criteriu de „percepţie exactă" care nu există (*ibidem* : 365), pentru că „natura nu cunoaşte însă nici o formă şi nici un concept, şi deci nici măcar vreun alt gen, ci numai un x, pentru noi de neatins şi de nedefinit" (*ibidem* : 361). Deci un kantianism, însă fără întemeiere transcendentală, dar şi fără măcar critica judecăţii. Cel mult, după ce afirmase că antiteza noastră între individ şi gen e doar efect antropomorfic şi nu reiese din esenţa lucrurilor, corecţia, mai sceptică decât scepticismul pe care încearcă să-l corecteze, sună astfel: „Nu îndrăznim să spunem că cutare antiteză corespunde cutărei esenţe. Aceasta ar fi într-adevăr o aserţiune dogmatică, şi, ca atare, tot atât de indemonstrabilă ca şi contrariul ei" (*ibidem*: 361).

Trebuie prin urmare hotărât ce anume este adevărul. Şi se spune asta în chip metaforic, desigur, dar de către cel care tocmai ne spune că se cunoaşte ceva numai prin metaforă liberă şi inventivă. Adevărul este chiar „o armată în mişcare de metafore, de metonimii, de antropomorfisme" elaborate poetic, şi care mai apoi s-au solidificat în ştiinţă, „iluzii cărora li s-a uitat natura iluzorie", monede al căror chip s-a tocit şi care sunt luate în considerare numai ca metal, aşa încât ne obişnuim să mintim potrivit convenţiei, într-un stil care ne încătuşează pe toţi, punând acţiunea noastră sub controlul abstracţiilor, după ce am mărunţit metaforele în *scheme* şi *concepte*. Şi de acolo, o ordine piramidală cu caste şi grade, legi şi delimitări, construită în întregime de limbaj, un imens „columbar roman", cimitir al intuiţiilor.

Că acesta este un optim tablou al felului cum edificiul limbajului înregimentează peisajul ființărilor, sau poate o ființă ce refuză să fie încorsetată în sisteme categoriale, nu încape îndoială. Dar rămân absente, chiar și din rândurile ce urmează, două întrebări: dacă adecvându-ne la constrângerile acestui columbar reușim în vreun fel să ne dăm seama de lume (ceea ce n-ar fi o observație de nimic); și dacă nu se întâmplă ca din când în când lumea să ne constrângă să restructurăm columbarul, sau de-a dreptul să alegem o formă alternativă columbarului (care-i și problema revoluției paradigmelor cognitive). Nietzsche, care în fond ne furnizează imaginea *unuia* dintre modurile de a da seamă despre lume pe care l-am conturat în paragraful precedent, nu pare să se întrebe dacă există mai multe forme posibile ale lumii. Tabloul său este portretul unui sistem holistic în care nici o judecată nouă bazată pe fapte nu poate interveni ca să aducă în criză sistemul.

Sau altfel, ca să spunem adevărul (textual), el simte existența unor constrângeri naturale și cunoaște un mod de schimbare. Constrângerile îi apar ca „forțe îngrozitoare" ce apasă permanent asupra noastră, opunând adevărurilor „științifice" alte adevăruri, de altă natură; dar, evident, refuză să le recunoască conceptualizându-le la rândul lor, dat fiind că tocmai prin fuga de ele ne-am construit, ca apărare, armătura conceptuală. Schimbarea e posibilă, dar nu ca restructurare, ci ca revoluție poetică permanentă: „Dacă fiecare dintre noi, prin sine, ar avea o senzație diferită, dacă noi înșine am putea percepe când ca păsările, când ca viermii, când ca plantele, sau dacă unul dintre noi ar vedea același stimul ca roșu, iar un altul l-ar vedea albastru, dacă un al treilea ar auzi acest stimul ca sunet, nimeni n-ar mai putea atunci să vorbească de o astfel de regularitate a naturii" (*ibidem*: 366-367). Frumoasă coincidență: aceste rânduri sunt scrise la doi ani după ce Rimbaud, în scrisoarea către Demeny, proclamase că „Le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné *dérèglement* de *tous les sens*"*, și în aceeași perioadă vedea „A, noir corset velu de mouches éclatantes"** și „O, suprème Clairon plein des strideurs étranges"***.

---

* „Poetul devine *vizionar* printr-o îndelungă, uriașă și nemaivăzută *dereglare a tuturor simțurilor*" (fr.) (n.t.).

** „A, negru corset catifelat de muște scânteind" (fr.) (n.t.).

***„O, Trâmbiță supremă cu țipete stridente" (fr.) (n.t.).

Așa că, de fapt, pentru Nietzsche arta (și, împreună cu ea, și mitul) „confundă continuu rubricile și compartimentele conceptelor, prezentând noi transpuneri, metafore, metonimii; continuu ea dezvăluie dorința de a da lumii stătătoare a omului treaz o figură atât de felurită, de neregulată, lipsită de consecințe, incoerentă, excitantă și veșnic nouă, care e dată de către lumea visului" (*ibidem*: 369). Un vis făcut din arbori ce ascund nimfe și din zei în formă de tauri care trag după ei fecioare.

Dar aici lipsește decizia finală. Ori se acceptă că ceea ce ne înconjoară acum și modul în care am încercat să-l ordonăm este de netrăit, și îl refuzăm, alegând visul ca fugă din realitate, și-l citățm pe Pascal, pentru care ar fi de ajuns să visezi cu adevărat *în toate nopțile* că ești rege ca să fii fericit. Dar și Nietzsche însuși admite (*ibidem*: 370) că ar fi vorba de înșelătorie, chiar dacă ar fi una extrem de jucăușă și care nu aduce daune; și ar fi domnia artei asupra vieții. Or, și asta-i ceea ce posteritatea nietzcheană a reținut ca lecție adevărată, arta poate să spună ceea ce spune pentru că este ființa însăși în moleșita-i slăbiciune și generozitate, cea care acceptă și această definiție, și se bucură de a fi văzută ca schimbătoare, visătoare, extenuat viguroasă și victorios slăbită. Totuși, în același timp, nu mai e văzută ca „plinătate, prezență, fundament, ci gândită ca fractură, absență de temei, în definitiv travaliu și durere" (Vattimo, 1980: 84). Ființa poate fi, astfel, vorbită doar fiindcă e în declin, nu se impune, ci se destramă. Ne aflăm deci într-o „ontologie susținută de categorii «slabe»" (Vattimo, 1980: 9). Vestirea nietzscheană a morții lui Dumnezeu nu va fi altceva decât afirmarea sfârșitului structurii stabile a ființei (Vattimo, 1983: 21). Ființa se va da doar „ca suspendare și ca sustragere" (Vattimo, 1994: 18).

Cu alte cuvinte: odată acceptat principiul că despre ființă se vorbește doar în multe feluri, ce anume ne împiedică să credem că toate perspectivele sunt bune, și deci nu numai că ființa ne apare ca efect de limbaj, dar și că este în chip radical, iar altceva nici nu este, decât efect de limbaj, și tocmai acelei forme de limbaj i se pot concede cele mai mari neregularități, anume limbajul mitului sau al poeziei? Atunci ființa, pe lângă faptul că e „cariată", maleabilă, slabă, ar fi un pur *flatus vocis*. În acest sens ea ar fi cu adevărat opera Poeților, înțeleși ca imaginatori, mincinoși, imitatori ai nimicului, capabili să pună iresponsabil un grumaz de cal pe un trup omenesc și să facă din orice ființare o Himeră.

Hotărâre prin nimic confortantă, dat fiind că, odată încheiate socotelile cu ființa, ne vom regăsi în situația de a trebui să ni le facem cu subiectul care emite acest *flatus vocis* (care este și limita oricărui idealism magic). Și nu numai. Dacă e un principiu hermeneutic acela că nu există fapte, ci numai interpretări, aceasta nu exclude să putem fi întrebați dacă nu există din întâmplare interpretări „rele". Pentru că a spune că nu există fapte, ci doar interpretări înseamnă, desigur, a spune că cele ce ne apar ca fapte sunt efect de interpretare, dar nu că orice interpretare posibilă produce ceva pe care, în lumina interpretărilor ulterioare, suntem obligați să-l considerăm ca și cum ar fi un fapt. Adică a spune că orice figură câștigătoare de la poker e construită de o alegere (eventual încurajată de întâmplare) a jucătorului nu înseamnă a spune că orice figură propusă de jucător este câștigătoare. Ar fi de ajuns ca brelanului meu deași celălalt să-i opună o chintă regală, și pariul meu s-ar dovedi înșelător. Există în partida noastră cu ființa niște momente în care Ceva răspunde cu o chintă regală brelanului nostru deași?

Adevărata problemă a oricărei argumentări „deconstructive" a conceptului clasic de adevăr nu e de a demonstra că paradigma pe baza căreia raționăm ar putea fi înșelătoare. Asupra acestui lucru se pare că toată lumea e de acord, acum. Lumea pe care ne-o reprezentăm este un efect de interpretare. Problema este mai degrabă care sunt garanțiile ce ne autorizează să încercăm o nouă paradigmă pe care ceilalți să nu fie nevoiți s-o recunoască drept delir, drept pură imaginare a imposibilului. Care este criteriul ce ne permite să distingem între vis, invenție poetică, *trip* cauzat de acid lisergic (pentru că există totuși persoane care, după ce l-au luat, se aruncă pe fereastră convinse că zboară, și se zdrobesc de pământ – și, să luăm aminte, contra propriilor lor intenții și speranțe) și afirmații acceptabile despre lucrurile lumii fizice sau istorice ce ne înconjoară?

Să admitem totuși, împreună cu Vattimo (1994: 100), o deosebire între epistemologie, care e „construcția de sfere de cunoaștere riguroase și soluționarea de probleme în lumina paradigmelor care dictează regulile pentru verificarea propozițiilor" (și aceasta pare să corespundă portretului pe care Nietzsche îl face universului conceptual al unei culturi date),

și hermeneutică, văzută ca „activitate ce se desfășoară în întâlnirea cu orizonturi paradigmatice diferite, ce nu se lasă evaluate pe baza vreunei conformități (cu reguli sau, în ultimă instanță, cu lucrul), ci se dau ca propuneri «poetice» de alte lumi, de instituire de reguli noi". Ce regulă nouă trebuie să prefere Comunitatea, și ce altă regulă trebuie să condamne ca pe o nebunie? Există dintotdeauna, și tot mai mulți dintr-aceia care vor să demonstreze că pământul e pătrat, sau că trăim nu în exteriorul, ci în interiorul scoarței lui, sau că statuile plâng, sau că se pot îndoi furculițe prin televiziune, sau că maimuța descinde din om – și fiind onești și flexibili, iar nu dogmatici, e nevoie totuși să găsim un criteriu public cu care să judecăm dacă ideile lor sunt de acceptat în vreun fel.

Într-o dezbatere desfășurată în 1990 (acum în Eco, 1992), referitor la existența sau neexistența unor criterii de interpretare textuale, Richard Rorty – lărgind discuția până la criterii de interpretare a unor lucruri care se află în lume – contesta faptul că utilizarea ce se dă unei șurubelnițe pentru a fixa șuruburile este impusă de obiectul însuși, în timp ce întrebuințarea care i se dă pentru a deschide un pachet este impusă de subiectivitatea noastră (el discuta atunci distincția mea între *interpretare* și *utilizare* a unui text – *cf.* Eco, 1979).

În dezbaterea orală Rorty se referea și la dreptul pe care l-am avea de a interpreta o șurubelniță ca pe ceva folositor ca să ne scărpinăm în ureche. Aceasta explică răspunsul meu, care a rămas și în versiunea tipărită a dezbaterii, fără ca eu să știu că în intervenția predată de Rorty editorului aluzia la scărpinatul în ureche dispăruse. Evident că Rorty o înțelesese ca pe o simplă butadă, introdusă în sens figurat în timpul intervenției orale, și deci mă abțin să-i atribui acest exemplu ce nu mai este atestat. Dar dacă nu el, oricine altcineva ar putea să-l folosească (în timpul acesta care nu stă pe loc) și deci contraobiecția mea rămâne valabilă. Mai mult, o reconfirm în lumina acelei noțiuni de pertinență, a celor *affordances** perceptive despre care vorbesc în **3.4.7**. O șurubelniță poate servi și la deschiderea unui pachet (dat fiind că-i un instrument cu un vârf tăios, ușor de mânuit ca să ai forță contra a ceva rezistent); dar nu-i indicat să te scarpini cu ea în ureche, tocmai pentru că-i tăioasă și prea lungă pentru ca mâna să poată

* Îngăduințe, permisiuni, oferte (engl.) (n.t.).

controla acțiunea pentru o operație așa de delicată; de aceea ar fi mai bine să folosim un bețișor mic care să aibă la vârf un tampon de vată.

E de ajuns să ne imaginăm o lume posibilă în care să existe doar o mână, o șurubelniță, o ureche (și, cel mult, un pachet și un șurub), și iată că argumentul își capătă toată valența ontologică: există ceva atât în conformația trupului meu, cât și a șurubelniței care nu-mi permite s-o interpretez pe aceasta din urmă după bunul-plac.

Așadar, asta ca să ieșim din încurcătură: există oare *un nucleu dur al ființei*, așa încât unele lucruri pe care le spunem despre ea și prin ea să nu poată și să nu trebuiască să fie luate drept bune (iar dacă sunt spuse de Poeți, să fie luate drept bune numai ca referindu-se la o lume posibilă, dar nu la lumea faptelor reale)?

1.10. Rezistențele ființei

Ca de obicei, metaforele sunt eficace, dar riscante. Vorbind de un „cheag dur" nu mă gândesc la ceva solid și tangibil, cum ar fi un „sâmbure" pe care, mușcând din ființă, l-am putea într-o zi scoate la iveală. Lucrul de care vorbesc nu este Legea legilor. Să căutăm mai degrabă să identificăm niște *linii de rezistență*, fie ele și mobile, plutitoare, care produc o gripare a discursului, astfel încât, chiar și prin absența oricărei reguli precedente, să apară, în discurs, fantasma, bănuiala unui anacolut sau blocajul unei afazii.

Că ființa ar pune niște limite discursului cu ajutorul căruia ne stabilim în orizontul ei aceasta nu înseamnă negarea activității hermeneutice: îi este mai degrabă condiția. Dacă am accepta că despre ființă se poate spune totul, nu ar mai avea sens aventura interogării ei continue. Ar fi de ajuns să vorbim despre ea întâmplător. Interogarea continuă pare rezonabilă și omenească tocmai pentru că se acceptă că există o limită.

Nu se poate decât să admitem împreună cu Heidegger: problema ființei se pune numai celui care a fost aruncat în ființa-în-deschis, în *Dasein* – din care face parte și felul cum suntem situați, și faptul de a simți că ceva este, și faptul de a vorbi despre el. Iar în al nostru fapt de a-fi-în-deschis [*Dasein*] noi

avem experienţa fundamentală a unei Limite pe care Limbajul o poate spune anticipat (o poate, deci, doar prezice) într-un singur mod, iar dincolo de aceasta se confundă cu tăcerea: este experienţa Morţii.

Suntem nevoiţi să postulăm că fiinţa, cel puţin pentru noi, pune nişte limite deoarece trăim, nu numai în orizontul fiinţărilor, ci şi în orizontul acelei limite care este faptul de a-fi-pentru-moarte. Despre fiinţă, fie că nu vorbim, fulgeraţi de prezenţa ei, fie că, imediat ce vorbim, între primele afirmaţii pe care ne obişnuim să le considerăm ca model al oricărei premise sigure se află premisa „toţi oamenii sunt muritori". Despre asta ne informează foarte devreme cei mai mari decât noi, atunci când, ajungând să vorbim, formulăm primele „de ce?".

Fiindcă vorbim despre fiinţă ştiind că există cel puţin o limită, nu putem decât să continuăm interogarea noastră ca să vedem dacă, întâmplător, nu mai există şi altele. Aşa cum nu ne încredem în cineva care ne-a mințit măcar o dată, nu credem în promisiunea ilimitării din partea cuiva care s-a prezentat de îndată opunându-ne o limită.

Şi, de cum continuăm să vorbim, descoperim destul de repede alte limite în orizontul fiinţărilor pe care le-am numit. Învăţăm din experienţă că natura pare să prezinte tendinţe stabile. Nu e nevoie să ne gândim la legi obscure şi complexe, precum cele ale gravitaţiei universale, ci la experienţe mai simple şi nemijlocite, cum ar fi apusul şi răsăritul soarelui, greutatea, existenţa obiectivă a speciilor. Universaliile vor fi fiind ele şi înşelătorie şi infirmitate a gândirii, dar, odată identificaţi ca specie un câine şi o pisică, învăţăm repede că dacă unim un câine cu un câine se naşte un câine, dar dacă unim un câine cu o pisică nu se naşte nimic – şi chiar dacă s-ar naşte, ar fi incapabil să se reproducă. Aceasta încă nu înseamnă că s-a dat în act o anume realitate (aş vrea să spun „darwiniană") a genurilor şi a speciilor. Vrea doar să sugereze că a vorbi prin *generalia* va fi fiind şi efectul acelei *penuria nominum* a noastră, dar la a inventa termeni generali (a căror extensie putem totdeauna să o revedem şi s-o corectăm) ne-a împins *ceva* rezistent. Nu contează obiecţia că biotehnologia ar putea într-o zi să facă desuete aceste linii de tendinţă: faptul că pentru a le viola se cere o tehnologie (care prin definiţie alterează limitele naturale) înseamnă că limitele naturale există.

Dintr-o altă regiune a ființei fac parte Lumile Posibile. În orizontul ambiguu al ființei lucrurile s-ar fi putut desfășura altfel, și nimic nu exclude că ar putea să existe o lume în care nu sunt asemenea granițe între specii, în care granițele să fie altele sau de-a dreptul inexistente – adică o lume în care să nu existe genuri naturale, și unde din încrucișarea unei cămile cu o locomotivă să poată să se nască o rădăcină pătrată. Cu toate acestea, dacă eu mă pot gândi și la o lume posibilă în care să fie valabile numai geometrii neeuclideene, unicul mod pe care-l am de a gândi o geometrie neeuclideană este să-i fixez regulile, și deci limitele.

1.11. Sensul *continuum*-ului

E posibil să existe și regiuni ale ființei despre care nu suntem în măsură să vorbim. Pare ciudat, fiindcă ființa se manifestă numai și numai în limbaj, dar să admitem că se poate – deoarece nimic nu interzice ca într-o zi omenirea să poată elabora limbaje diferite de cele cunoscute. Să ne menținem însă la acele „regiuni" ale ființei despre care vorbim de obicei, și să abordăm această vorbire a noastră în lumina nu a unei metafizici, ci a unei semiotici, aceea a lui Hjelmslev. Noi folosim semne ca expresii pentru a exprima un conținut, iar acest conținut este decupat și organizat în forme diferite de către culturi (și limbi) diferite. Din ce anume și de către ce este decupat? Dintr-o pastă amorfă – amorfă înainte ca limbajul să-și fi operat pe ea vivisecțiile lui –, pe care o vom numi *continuum*-ul conținutului, întregul experiabil, dicibil, pensabil – dacă voiți, orizontul infinit a ceea ce este, a fost și va fi, fie prin necesitate, fie prin contingență. S-ar părea că, înainte ca o cultură să și-l fi organizat lingvistic în forma conținutului, acest *continuum* este totul și nimic, scăpând, prin urmare, oricărei determinări. Cu toate acestea, i-a încurcat mereu pe savanți și pe traducători faptul că Hjelmslev îl numea în daneză *mening*, pe care inevitabil îl traduci cu „sens" (nu neapărat în sensul de „semnificație", ci în sensul de „direcție", în același sens în care într-un oraș există sensuri permise și sensuri interzise).

Ce anume înseamnă că există sens, înainte de orice articulare cu sens efectuată de cunoașterea omenească? Hjelmslev lasă la

un moment dat să se înțeleagă că depinde de „sens" faptul că expresii diferite, ca *plouă*, *il pleut*, *it rains*, se referă toate la același fenomen. Ca și cum s-ar spune că în magma *continuum*-ului există niște linii de rezistență și niște posibilități de curgere, ca în nervurile lemnului sau ale marmurei, care fac mai ușoară tăierea într-o direcție decât în alta. Este ca și pentru bou sau pentru vițel: în civilizații diferite este tranșat în moduri diferite, de aceea numele anumitor feluri de mâncare nu este totdeauna ușor de tradus dintr-o limbă în alta. Și totuși ar fi foarte greu de conceput o tranșare care să ofere în același timp extremitatea botului și coada.

Dacă *continuum*-ul are niște linii de tendință, oricât de neprevăzute și de misterioase ar fi ele, nu putem să spunem orice am dori. Ființa poate să nu aibă un sens, dar *are niște sensuri*; poate nu niște sensuri obligatorii, dar cu siguranță *niște sensuri interzise*. Există lucruri care nu se pot spune.

Nu contează că aceste lucruri au fost spuse altădată. Ca urmare, ne-am „bătut capul", ca să zic așa, cu câteva evidențe care ne-au convins că nu se mai putea spune ceea ce se spusese mai înainte.

Aici trebuie evitată o neînțelegere. Când se vorbește de experința a ceva care ne obligă să recunoaștem niște linii de tendință și de rezistență, și să formulăm legi, nu se pretinde nicidecum să spunem că aceste legi reprezintă adecvat liniile de rezistență. E ca și cum am spune că, dacă de-a lungul cărării pe care o parcurg în pădure găsesc un buștean care îmi împiedică drumul, sigur că va trebui să cotesc la dreapta ori la stânga (sau să mă hotărăsc să mă întorc din drum), dar asta nu-mi dă deloc siguranța că decizia luată mă ajută să cunosc mai bine pădurea. Pur și simplu incidentul întrerupe un proiect al meu și mă obligă să născocesc altul. A afirma că există niște linii de rezistență nu înseamnă încă a spune, împreună cu Peirce, că există legi universale ce operează în natură. Ipoteza legilor universale (sau ipoteza unei legi specifice) este numai unul dintre modurile în care se reacționează la ivirea unei rezistențe. Însă Habermas, căutând nucleul criticii aduse de Peirce lucrului în sine al lui Kant, subliniază că problema peirciană nu este de a spune că ceva (ascuns în spatele aparențelor care ar dori să-l oglindească) are, ca și oglinda, o parte posterioară care scapă reflectării, o latură pe care suntem aproape siguri că o vom descoperi într-o zi, cu condiția să reușim să întoarcem figura

pe care o vedem: ci că realitatea impune restricții cunoașterii noastre numai în sensul că refuză interpretări false (Habermas, 1995: 251).

A afirma că există linii de rezistență vrea să spună doar că, fie și dacă apare ca efect de limbaj, ființa nu este astfel în sensul pe care limbajul îl construiește liber. Chiar și cine ar afirma că ființa este Haos pur, și deci susceptibil de orice discurs, ar trebui cel puțin să excludă că ea este Ordine dură. Limbajul nu construiește ființa *ex novo*: o interoghează, găsind mereu într-un anume fel ceva ca *deja dat* (chiar dacă a fi deja dat nu înseamnă a fi deja finit și complet). Chiar dacă ființa ar fi cariată, tot ar mai exista o țesătură care o ordonează, și urzeala ei, risipite printre nenumăratele găuri ce au destrămat-o, rezistând cu înverșunare.

Acest *deja dat* sunt tocmai liniile de rezistență. Apariția acestor Rezistențe este lucrul cel mai apropiat ce se poate găsi, înainte de orice Filosofie Primă sau Teologie, de ideea de Dumnezeu sau de Lege. Cu siguranță că e un zeu ce se prezintă (dacă și când o face) ca pură Negativitate, pură Limită, pur „Nu", acel ceva de care limbajul nu trebuie sau nu poate să vorbească. În acest sens este ceva foarte diferit de Dumnezeul religiilor revelate, sau din el acceptă doar trăsăturile cele mai severe, de stăpân exclusiv al Interdicției, incapabil să spună până și „Creșteți și vă înmulțiți", însă mereu gata să repete „tu nu vei mânca din pomul acesta".

Pe de altă parte, ceva îi rezistă până și Dumnezeului religiilor revelate. Până și Dumnezeu își prescrie niște limite lui însuși. Să ne amintim de acea *Quaestio Quodlibetalis* în care Sf. Toma se întreabă *utrum Deus possit reparare virginis ruinam*, adică dacă Dumnezeu poate îndrepta faptul că o fecioară și-a pierdut virginitatea. Răspunsul lui Toma e clar: dacă întrebarea privește chestiuni spirituale, Dumnezeu poate cu siguranță să repare păcatul comis și să-i restituie păcătoasei starea de grație; dacă privește chestiuni fizice, Dumnezeu nu poate printr-o minune să-i restituie fetei integritatea fizică; iar dacă chestiunea e logică și cosmologică, ei bine, nici măcar Dumnezeu nu poate face așa încât ceea ce a fost să nu fi fost. Nu hotărâm acum dacă această necesitate a fost pusă liber de Dumnezeu sau face parte din însăși natura divină. În orice caz, din momentul în care există, până și Dumnezeul Sfântului Toma este limitat de ea.

1.12. Concluzii în sens pozitiv

După ce vom fi spus că nimicul şi negaţia sunt pur efect de limbaj, şi că fiinţa se prezintă întotdeauna în sens pozitiv, ne-am putea întreba dacă nu e contradictoriu să vorbim în legătură cu ea despre limite şi despre capacităţi de a opune rezistenţă. Să corectăm aşadar încă o metaforă, ce ne-a apărut aşa de comodă din raţiuni retorice, pentru a „pune sub ochi" ceea ce voiam să sugerăm. Fiinţa ne opune nişte „nu"-uri în acelaşi fel în care ni le opune o broască-ţestoasă căreia i-am cere să zboare. Nu înseamnă că broasca-ţestoasă îşi dă seama că *nu poate* să zboare. Pasărea e cea care zboară, în felul ei ştie că zboară, şi nu concepe să nu poată zbura. Broasca-ţestoasă îşi continuă drumul ei terestru, la modul pozitiv, şi nu cunoaşte condiţia de a nu fi broască-ţestoasă.

Sigur, şi animalul întâlneşte obstacole pe care le simte ca limită, şi pare a se trudi să le mute din loc; să ne gândim la câinele care râcâie lătrând la uşa închisă şi muşcându-i clanţa. Dar în astfel de cazuri animalul se apropie de o condiţie asemănătoare cu a noastră, manifestă dorinţe şi propuneri, şi faţă de acestea limita se pune ca atare. O uşă închisă nu e în sine un „nu", ba chiar ar putea fi un „da" pentru cel care caută, dinlăuntru, retragere şi protecţie. Devine un „nu" doar pentru câinele care plănuieşte să-i treacă pragul.

Noi suntem cei care, dat fiind că Mintea poate da şi reprezentări imaginare ale unor lumi posibile, cerem lucrurilor să fie ceea ce nu sunt şi, când ele continuă să fie ceea ce sunt, credem că ne spun „nu" şi că ne opun o limită. Noi suntem aceia care gândim că piciorul nostru (articulându-se la genunchi) ar putea desena anumite unghiuri, de la 180 la 45 de grade, dar că *nu poate* desena un unghi de 360 de grade. Piciorul – atât cât poate să „ştie" un picior – nu-şi dă seama de limite, îşi dă seama numai de posibilităţi. Însăşi moartea ne apare ca limită nouă, care în chip capricios am vrea să mai trăim, dar pentru organism ea soseşte atunci când lucrurile se petrec aşa cum trebuie să se petreacă.

Fiinţa nu ne spune niciodată „nu", decât prin metafora noastră. Pur şi simplu, în faţa unei întrebări exigente a noastre, nu dă răspunsul pe care l-am fi dorit. Dar limita este în dorinţa noastră, în felul nostru de a tinde către o libertate absolută[14].

Sigur că, în fața acestor rezistențe, limbajul Poeților pare să se așeze într-o zonă liberă. Mincinoși prin vocație, ei par a fi, nu atât cei care spun cum este ființa, ci și cei care nu doar că-i slăvesc necesitatea, ci adesea își permit (și ne permit) să-i negăm rezistențele – deoarece pentru ei țestoasele pot zbura, și pot apărea până și ființe care se sustrag morții. Dar discursul lor, spunându-ne adesea că sunt posibile până și *impossibilia*, ne pune în fața lipsei de moderare a dorinței noastre, și făcându-ne să întrevedem ceea ce ar putea să existe dincolo de limită, pe de o parte ne consolează de finitudinea noastră, pe de alta ne reamintesc că adesea suntem o „patimă zadarnică". Chiar când refuză să accepte rezistențele ființei, prin faptul de a le nega ni le reamintesc. Chiar și când suferă că le-au descoperit, ne lasă să credem că poate le-am identificat (și ipostaziat în legi) prea devreme – și că poate ar mai fi putut fi ocolite.

În realitate, ceea ce ei ne spun este că-i nevoie să mergem în întâmpinarea ființei cu bucurie (și poate fi o „știință voioasă" chiar și aceea a lui Leopardi), s-o interogăm, să-i punem la încercare rezistențele, să-i sesizăm aperturile, semnele, niciodată prea explicite.

Restul e conjectură.

2

Kant, Peirce și ornitorincul

2.1. Marco Polo și unicornul

Adesea, în fața unui fenomen necunoscut se reacționează prin aproximare: se caută acel decupaj de conținut, deja prezent în enciclopedia noastră, care, de bine, de rău, pare să dea cont de noul fapt. Un exemplu clasic al acestui procedeu îl găsim la Marco Polo, care vede în Java (înțelegem noi acum) niște rinoceri. Dar este vorba de animale pe care el nu le-a mai văzut, atâta doar că, prin analogie cu alte animale cunoscute, le deosebește corpul, cele patru picioare și cornul. Și deoarece cultura sa îi punea la dispoziție noțiunea de unicorn, exact așa, ca patruped cu un corn pe bot, el desemnează acele animale ca fiind unicorni. Apoi, fiindcă e cronicar onest și minuțios, se grăbește să ne spună că, totuși, acești unicorni sunt destul de ciudați, noi am spune prea puțin specifici, dat fiind că nu sunt albi și zvelți, ci au „păr ca de bivoli și picioarele ca elefanții", cornul e negru și lipsit de grație, limba spinoasă, capul asemănător cu cel al unui mistreț: „Aceasta-i o fiară foarte urâtă la vedere. Nu este, cum se spune pe-aici, că se lasă prinsă de-o fecioară, ci-i tocmai pe dos" (*Milione*, 143).

Marco Polo pare să ia o hotărâre: în loc să resegmenteze conținutul adăugând un animal nou la universul vietăților, corectează descrierea potrivită pentru unicorni care, dacă sunt, sunt chiar așa cum i-a văzut el, și nu cum povestește legenda. Modifică intensia lăsând neștirbită extensia. Sau cel puțin așa pare că înțelegea el să facă – sau și face, de fapt, fără prea multe preocupări taxonomice[1].

Dar ce s-ar fi întâmplat dacă Polo, în loc să se ducă în China, ar fi ajuns în Australia, şi de-a lungul unui curs de apă ar fi zărit un ornitorinc?

Ornitorincul e un animal ciudat, ce pare conceput ca să sfideze orice clasificare, fie ea ştiinţifică sau populară: lung, în medie, de vreo cincizeci de centimetri, cam de două kilograme şi ceva, are corpul plat, acoperit cu peri cafeniu-închis, nu are gât şi are o coadă de castor; are cioc de raţă, de culoare albăstruie deasupra şi rozalie sau pestriţă pe dedesubt, nu are pavilioane auriculare, cele patru labe se termină cu câte cinci degete palmate, dar cu gheare; stă destul de mult sub apă (şi acolo se hrăneşte) ca să poată fi considerat un peşte sau o amfibie, femela depune ouă, însă îşi alăptează puii proprii, chiar dacă nu se vede nici un sfârc (de altfel, la mascul nu se văd nici măcar testiculele, care sunt interne).

Nu întrebăm aici dacă Marco Polo ar fi recunoscut animalul ca pe un mamifer sau un amfibiu, dar cu siguranţă ar fi trebuit să se întrebe dacă ceea ce vedea (admiţând că era un animal şi nu o iluzie a simţurilor ori vreo creatură din infern) era un castor, o raţă, un peşte sau, în orice caz, dacă era pasăre, animal marin sau terestru. O frumoasă încurcătură din care nu-l putea scoate noţiunea de unicorn, iar cel mult ar fi recurs la ideea de Himeră.

În aceeaşi încurcătură s-au aflat şi primii colonişti australieni care au văzut ornitorinc: îl înţeleseseră ca pe o cârtiţă, şi într-adevăr l-au numit *watermole*, însă cârtiţa aceea avea cioc, prin urmare nu era cârtiţă. Ceva care se percepea în afara „portretului" oferit de ideea de cârtiţă nu se potrivea tiparului – chiar dacă, pentru a recunoaşte un cioc, trebuie presupus că ei aveau un „tipar" pentru cioc.

2.2. Peirce şi cerneala neagră

Dar cu ornitorincul ar fi avut probleme şi Peirce, admiţând că l-ar fi întâlnit pentru prima oară, mult mai multe decât i-au fost puse de litiu sau de plăcinta cu mere.

Dacă se poate susţine că în recunoaşterea a ceva cunoscut intervin procese semiozice, pentru că este vorba chiar de a raporta nişte date sensibile la un model (conceptual şi semantic),

problema, îndelung discutată, este cât anume intervine un proces semiozic în înţelegerea fenomenului necunoscut. O dogmă aproape, a semioticii de inspiraţie peirceană, este că semioza îşi află loc în procesele perceptive, şi nu atât pentru că trebuie totuşi să se ţină cont de faptul că o îndelungată tradiţie filosofică psihologică vorbeşte de „semnificaţie" perceptivă, ci pentru că procesul perceptiv se prezintă pentru Peirce ca inferenţă. Încă o dată, nu ne rămâne decât să citäm „Some consequences for four incapacities" şi polemica lui împotriva intuiţionismului cartezian: nu avem nici o putere, nici de introspecţie, nici de intuiţie, ci orice cunoaştere derivă prin raţionament ipotetic din cunoaşterea faptelor exterioare şi din cunoştinţe anterioare (WR 2: 213).

Propunerea peirceană aproape pare că descrie încercările aparent stângace ale lui Marco Polo aflat faţă în faţă cu rinocerul, care nu are intuiţie „platonică" a animalului necunoscut, nici nu încearcă să-i construiască imaginea şi noţiunea *ex novo*, ci face *bricolage* de noţiuni anterioare, ajungând să desemneze o nouă entitate pornind de la ceea ce ştia despre entităţi deja cunoscute. În fond, recunoaşterea rinocerului apare ca o secvenţă abductivă cu mult mai complexă decât cele canonice: mai întâi, în faţa unui rezultat curios şi inexplicabil, se bănuieşte că ar putea constitui cazul unei reguli, adică animalul este un unicorn; apoi, pe baza unor experienţe ulterioare, se procedează la o reformulare a regulii (se schimbă lista de proprietăţi ce caracterizează unicornii). Aş vorbi de o *abductio interrupta*.

Ce anume *a văzut* Marco Polo înainte de *a spune* că văzuse unicorni? A văzut ceva care trebuia, oricum, să fie un animal? Să se observe că aici opunem un „a vedea" primar unui „a spune". Firește, „a vedea" este figură retorică, ţine loc de orice alt răspuns: tactil, termic, auditiv. Dar problema este că, pe de o parte, pare că la plenitudinea percepţiei (ca atribuire de semnificat necunoscutului) s-a ajuns pornind de la o schiţă, de la o diagramă scheletică, un profil, să zicem chiar o „idee"; pe de alta, după ce a pus în joc ideea unicornului, Marco Polo a trebuit să admită că unicornul acela nu era alb, ci negru. Asta l-a obligat să-şi corecteze prima ipoteză. Ce anume s-a întâmplat când Marco Polo a zis *acesta e negru*? Şi a spus-o înainte sau după ce a făcut ipoteza că era un unicorn? Iar dacă a spus-o înainte, de ce a insistat în a întreţine ipoteza că ar fi un unicorn? Şi când şi-a dat seama că animalul nu se împăca cu

ideea lui despre unicorn, a admis pur și simplu că cel pe care-l vedea nu era un unicorn, sau a corectat ideea lui despre unicorni, hotărând că există pe lume și unicorni negri și lipsiți de grație?

Marco Polo nu era un filosof. De aceea să ne întoarcem la Peirce. În trecerea de la contactul cu Obiectul Dinamic, cu ajutorul unui *representamen*, la formarea unui Obiect Imediat (care apoi va fi punctul de plecare pentru lanțul interpretanților), Peirce pune *Ground**-ul ca pe o instanță ce pare să constituie modelul inițial al procesului de cunoaștere. Primele apariții ale *Ground*-ului sunt în scrierile de tinerețe, unde interesul este cu precădere logic[2]. Între conceptul de *substanță* (prezența în general, subiect încă lipsit de intensie, căruia mai apoi îi vor fi atribuite niște proprietăți, un pur Ceva asupra căruia se fixează atenția noastră, un „it" încă indeterminat) și conceptul de *ființă* (pură legătură dintre subiect și predicat) se pun (ca accidente) referirea la *Ground*, referirea la un corelat și referirea la un interpretant.

Ground-ul, deoarece e Calitate, e un predicat. Și în timp ce referirea la corelat este de ordinul denotării și al extensiei, referirea la *Ground* este de ordinul înțelegerii și al conotației (în sensul logic al termenului): *Ground*-ul are de a face cu calități „interne", proprietăți ale obiectului. În *cerneala este neagră*, calitatea „negru" sau negreața, încarnată în cerneală, este abstrasă din ea, cu ajutorul unui procedeu de abstragere sau de pre-sciziune (*prescision*). Cu toate acestea, chiar și dintr-un punct de vedere logic, *Ground*-ul nu este totalitatea mărcilor care compun intensia unui termen (astfel de totalitate poate fi ideal realizată numai în procesul de interpretare): în pre-sciziune se dă atenție unui element, neglijându-se un altul. În *Ground* obiectul este văzut *sub un anumit aspect*, atenția îi izolează o caracteristică. În termeni pur logici, e evident că dacă prezic despre cerneală negreața, nu-i prezic și lichiditatea. Dar dacă am rămâne opriți la valoarea logică a *Ground*-ului nu am scoate din el cine știe ce. Și, cel mult, ne-am găsi din nou printre exemplele ce par să confunde ideile în loc să le lămurească, prizonieri ai imperativului triadism peircian[3]. De altfel, însăși alegerea unui termen ca *Ground* nu e prea fericită: el sugerează un fundal pe care se decupează ceva, în timp ce pentru Peirce ar fi mai degrabă ceva care se decupează pe un

* Temei, bază, fond (engl.) (n.t.).

fundal încă indistinct. Dacă-i acceptăm traducerea italiană curentă ca „bază" (*cf.* Peirce, 1980), el n-ar fi atât o bază a Obiectului Dinamic, cât o bază, un punct de plecare, pentru cunoașterea pe care încercăm s-o avem despre el. Și la lectura aceasta ar trebui să ne oprim, dacă-l înțelegem nu ca pe o categorie metafizică, ci ca pe una logică. Dar este cu adevărat așa?

Însă nu trebuie să subestimăm faptul că aceste scrieri de tinerețe se pun explicit sub semnul lui Kant. În ele Peirce vrea în fond să explice felul cum conceptele noastre servesc să unifice multiplul impresiilor sensibile. Peirce dă explicația că primele impresii asupra simțurilor noastre nu sunt reprezentări ale unor lucruri necunoscute în ele însele, ci sunt chiar ele, primele impresii, ceva necunoscut până când mintea nu ajunge să le înconjoare cu predicate. Post-kantian, așa cum se pregătește să fie, Peirce va spune apoi că acest proces de conceptualizare procedează numai *prin inferențe ipotetice*: așa se întâmplă nu numai în procesul de conceptualizare, ci până și în recunoașterea senzațiilor. Într-un anume sens (ba chiar în toate), Peirce nu explică în mod satisfăcător cum se trece de la impresie la concept, dat fiind că drept exemplu pentru amândouă propune munca ipotetică a cuiva care recunoaște, dintr-un șir de sunete, o sonată de Beethoven, și o recunoaște ca fiind frumoasă. Dar în definitiv el distinge cele două momente: ambele se identifică cu faptul de *a da un nume* la ceea ce simțim, iar a da un nume este întotdeauna a face o ipoteză (ne gândim la sforțarea ipotetică a lui Marco Polo); totuși numele date pentru a recunoaște senzațiile (ca o senzație de roșu, de pildă) sunt într-un anume sens întâmplătoare, nu cu adevărat motivate; servesc numai pentru a distinge (așa cum s-ar pune o etichetă) acea senzație de altele: spun că simt roșu pentru a exclude alte senzații cromatice posibile, dar senzația este încă subiectivă, provizorie și contingentă, iar numele îi este atribuit ca un semnificant căruia i se ignoră încă semnificatul. În schimb, prin concept se trece la semnificat.

S-ar putea spune că Peirce are în minte deosebirea kantiană dintre judecăți perceptive și judecăți de experiență (vezi *infra*, **2.4**), chiar dacă, la fel ca și Kant, nu reușește să dea o definiție precisă a celor dintâi. De fapt, însăși numirea calității „negru" nu mai caracterizează momentul unei impresii, altfel *Ground*-ul n-ar fi o categorie, și Peirce insistă că negreața predicată este ca și pură *species* sau abstracție.

Totuși, el înțelege numele dat *Ground*-ului ca pe un termen, nu ca pe o propoziție sau ca pe un argument. Termenul se găsește încă dincoace de orice aserțiune de existență sau de adevăr, și se referă, chiar înainte de a se referi la un ceva, la un aspect al acelui ceva pe care se apucă să-l identifice inferențial.

Cu aceasta se trece de la problematica logică la cea gnoseologică. *Ground*-ul este *Firstness*[*] nu prin cerința de simetrie triadică, ci pentru că se pune ca origine a înțelegerii conceptuale. Este un mod „inițial" de a considera obiectul sub un anumit aspect. Aș putea considera cerneala ca lichid, dar în exemplul propus o consider nemijlocit *sub profilul* negreței. Altfel spus: încă nu știu că acel ceva din fața mea este cerneală, dar îl sesizez ca pe ceva negru, sub aspectul negreței.

Dacă folosim cuvântul „profil", aceasta nu e numai ca metaforă. Ca și calitate, *Ground*-ul este o *Firstness* și, deci, un Icon sau o *Likeness*, asemănare.

După aceea se pare că Peirce abandonează ideea *Ground*-ului timp de circa treizeci de ani, și vom vedea în **2.8** cum anume o reia. Fapt este că și după treizeci de ani vorbește despre el tot ca despre „un fel de idee", în sensul „platonic" în care spunem că cineva prinde ideea altcuiva, sau în sensul în care, amintindu-ne la ce ne gândeam mai înainte, ne reamintim aceeași idee (CP 2.228). Între timp însă, elaborase mai bine ce anume înțelegea el prin judecata perceptivă, care în 1903 (CP 5.54) este definită ca „o judecată ce afirmă în formă propozițională care este caracterul unui percept direct prezent în minte. Perceptul firește că nu este el însuși o judecată, și nici o judecată nu poate semăna în nici un fel cu un percept. E diferită de acesta tot așa cum cuvintele tipărite într-o carte în care se descrie o madonă de Murillo sunt diferite de tablou".

Judecata perceptivă apare deja ca o inferență, o ipoteză pornind de la acele date ale senzației care par să fie „perceptele", și ține deja de *Thirdness*[**], cel puțin ca premisă a unei ulterioare înlănțuiri de interpretări (CP 5.116). Unde ar trebui să se situeze în acest caz *Ground*-ul? De partea acelui percept care nu e încă judecată?

Pe de o parte, Peirce ne spune că judecata perceptivă conține sau prefigurează deja elemente generale, că „propozițiile universale

---

* Întâietate (engl.) (n.t.).

** Ceea ce vine în al treilea rând, pe locul al treilea (engl.) (n.t.).

sunt deductibile din judecăţile perceptive", că inferenţa abductivă se preface în judecată perceptivă, fără o linie netă de demarcaţie între ele, aşa încât, cum observă Proni (1990 : 331), principiile logice sunt învăţate în amalgamul însuşi al cunoaşterii perceptive. Pe de altă parte, şi în acelaşi text, ne spune că „judecăţile perceptive trebuie considerate cazuri extreme de inferenţe abductive, de care se deosebesc întrucât sunt situate dincolo de orice posibilă critică" (CP 5.181). Ceea ce înseamnă (aşa cum se vede în CP 5.116) că fiind prime premise ale tuturor raţionamentelor noastre, „judecăţile perceptive nu pot fi puse în discuţie".

Curioasă poziţie. Dacă există inferenţă în percepţia însăşi, atunci e failibilism, mai ales că Peirce se ocupă şi de iluziile perceptive (CP 5.183); şi totuşi pare că în acelaşi timp aceste inferenţe perceptive nu sunt ipotetice, ci „apodictice". Frumoasă şi explicită afirmare de realism, de n-ar fi pronunţată de cineva care n-a încetat niciodată să spună că şi percepţia e semioză, deci e deja abducţie. Şi, în fine, dacă judecata perceptivă n-ar putea fi pusă în discuţie, am avea o intuire a singularului, idee la care Peirce s-a revoltat întotdeauna, încă de la scrierile sale anticarteziene. Iar dacă, însă, ceea ce nu poate fi pus în discuţie, şi e singular, ar fi perceptul (iar perceptul ar trebui identificat cu *Ground*-ul), el n-ar putea da curs la procese inferenţiale care au de a face doar cu nişte termeni generali (CP 5.298). Dacă în percepţie există moment abstractiv, există interpretare, fie ea şi rapidă şi inconştientă (*cf.* Proni, 1990: 1.5.2.4), iar dacă e interpretare, există „posibilă critică".

Dacă am uita de aceste subtilităţi (şi de inevitabilele contradicţii ce se constată în scrieri din epoci diferite), am putea tranşa în felul următor: de acord, se dă un amalgam neclar în acel spaţiu ce se află între *Firstness* (*Ground* sau non-*Ground*) şi *Thirdness*-ul pe deplin realizat; există un prim moment de reacţie a simţurilor care e indiscutabil, în momentul în care calitatea mi se prezintă ca o calitate a ceva (*Secondness*); acest ceva devine premisă a oricărei alte interferenţe, în sensul că ştiu în orice caz că există un Obiect Dinamic care declanşează şirul răspunsurilor mele; în acest punct începe munca interpretării şi, în momentul în care judecata perceptivă se stabilizează şi capătă formă, ea se rezolvă în formarea Obiectului Imediat.

În Obiectul Imediat converg unele aspecte ale *Ground*-ului (el are natura Icon-ului, a *Likeness*-ului) și toate aspectele judecății perceptive (aceasta se prezintă ca punctul de plecare al oricărei interpretări ulterioare). Cel mult putem spune că se dau și Obiecte Imediate a ceva pe care nu-l cunoaștem pe calea percepției (cu siguranță că trebuie să existe două Obiecte Imediate care corespund termenilor *președinte* și *Alpha Centauri*). Dar aceasta nu trebuie să ne tulbure prea mult dacă ne gândim că un icon nu este neapărat o imagine în sensul vizual al termenului, pentru că și melodia pe care eu o fluier, fie și distonând, poate fi un icon al *Simfoniei a V-a* de Beethoven; și pentru că are natură iconică până și un graf – cu toate că nu arată asemănare morfologică cu situația reprezentată.

Am putea, deci, să ne tragem suflul recunoscând că, deși rămân obscure noțiunea de *Ground* și însăși natura judecății perceptive, nu același lucru se poate spune despre noțiunea de Obiect Imediat. Acesta este obiectul așa cum va fi reprezentat (CP 8.343), sub aspectul în care este gândit (CP 5.286), este *type**-ul căruia Obiectul Dinamic ce a declanșat secvența de răspunsuri îi era *token*** (Proni, 1990: 265)[4]. Acesta, într-o oarecare măsură, scapă individualității percepției, pentru că, fiind interpretabil și deja public, este intersubiectiv: el nu ne spune totul despre obiect, ci doar prin parvenirea la el știu și pot să spun ceva despre obiect.

Așadar, în acest proces și în momentul primei lui statorniciri, mi se pare că se prezintă o problemă pe care Peirce o găsea deja la Kant. Peirce caută acum să reformuleze, fără să o deducă transcendental, noțiunea kantiană de *schemă*.

Cu adevărat la schematismul kantian se gândește Peirce? Și tocmai căutând să distingă categoriile (dar care categorii, ale sale sau pe cele ale lui Kant?) de schemă și pe acestea de multiplul intuiției sensibile, se creează un nod aparent insolubil între *Ground* și Obiectul Imediat?

Asupra noțiunii kantiene de schemă Peirce revine întotdeauna aproape numai în paranteză. În CP 2.385 spune fără ezitare că schema kantiană e o *diagramă*; dar vorbește despre ea la modul abstract în legătură cu postulatele gândirii empirice în general, într-un cadru de logică modală. Însă în 1885 spune

---

* Tip, model, gen (engl.) (n.t.).

** Semn, indiciu, simbol, dovadă (engl.) (n.t.).

că doctrina schemelor poate să-i fi venit în minte lui Kant numai cu întârziere, atunci când sistemul primei *Critici* se conturase deja: „for if the *schemata* had been considered early enough they would have overgrown his whole work" (WR 5: 258-259). Pare un program de cercetare, identificarea unei breşe cu ajutorul căreia ar trebui să se ajungă la un kantianism netranscendental. Dar ce anune înţelesese Peirce din schematism, din care până şi Kant, cum se va vedea, înţelesese ceva numai pas cu pas?

2.3. Kant, copacii, pietrele şi caii

Există un motiv pentru care Peirce, viitor teoretician al semioticii, îşi face debutul citindu-l şi recitindu-l pe Kant, considerând tabla judecăţilor şi a categoriilor acestuia ca şi cum i-ar fi fost dată pe muntele Sinai[5].

I-a fost reproşată lui Kant o radicală lipsă de atenţie în privinţa problemei semiotice. Însă, aşa cum notează Kelemen (1991), încă din timpurile lui Hamann şi ale lui Herder, ea a fost atribuită faptului că Immanuel Kant considera ca implicit un raport foarte strâns între limbaj şi gândire, şi s-a avansat la întâmplare ipoteza că acest raport se face simţit tocmai în doctrina schematismului, până la a sugera că schema ar fi concept-cuvânt (*Wortbegriff*). Pe de altă parte, nu se poate nega că există la el o semiotică implicită în distincţia între judecăţi analitice şi sintetice, că este şi o dezbatere explicită a teoriei semnelor în *Antropologie*[6], şi că este posibil să citim în termeni semiotici întreaga *Logică* (*cf.* Apel, 1972). De altfel s-a subliniat în chip repetat raportul dintre a şti şi a comunica, despre care Kant vorbeşte în numeroase pasaje, chiar dacă nu se opreşte prea mult asupra lui, ca şi cum ar considera chestiunea evidentă (Kelemen, 1991: 37). Ca să încheiem, şi vom reveni la aceasta, există paginile semiotice din cea de-a treia *Critică*.

De ajuns, oricum, să considerăm, pentru Kant, ca şi pentru Aristotel, originea pur verbală a aparatului său categorial şi să reluăm o fericită observaţie a lui Heidegger (1973: 33-34): „Fiinţele dotate cu capacitate intuitivă trebuie să se poată întotdeauna pune de acord în intuirea fiinţării. Dar intuirea odată sfârşită, ca intuire, rămâne tot în primul rând ca ancorată

de ceea ce s-a intuit singular din când în când. Ființarea intuită e cunoscută numai dacă fiecare o poate face inteligibilă sieși și celorlalți, și ajungând pe această cale să o comunice". A vorbi despre ceea ce este înseamnă a face comunicabil ceea ce cunoaștem despre el: dar a-l cunoaște, și a-l comunica, implică recurgerea la generic, ceea ce este deja un efect de semioză, și depinde de o segmentare a conținutului căreia sistemul kantian al categoriilor, ancorat la o venerabilă tradiție filosofică, îi este un produs cultural deja statornicit, cultural înrădăcinat și lingvistic ancorat. Când multiplul intuiției este redus la unitatea conceptului, *percipienda* sunt acum deja percepute așa cum cultura ne-a învățat să vorbim despre ele.

Însă faptul că un fundament semiozic e implicat de cadrul general al doctrinei kantiene este una, și alta că filosoful Kant ar fi elaborat și o teorie despre felul cum atribuim nume lucrurilor pe care le percepem, fie ele arbori, câini, pietre sau cai.

Dată fiind întrebarea „cum atribuim nume lucrurilor?", așa cum moștenise Kant problematica unei teorii a cunoașterii, răspunsurile erau în sinteză două. Unul era acela al tradiției pe care o vom numi scolastică (dar care pornește de la Platon și de la Aristotel): lucrurile se prezintă lumii deja definite ontologic în esența lor, materie brută informată de o formă. Nu contează a hotărî dacă această formă (universală) este *ante rem* sau *in re*: ea ni se oferă, strălucește în substanța individuală, este primită de intelect, este gândită și definită (deci *numită*) ca quiditate. Mintea noastră nu lucrează decât prin acea câtime pe care *o face* intelectul acționând (oriunde ar lucra el) și face aceasta într-o clipită.

Cel de-al doilea răspuns era cel al empirismului britanic. Substanțele nu le cunoaștem, și dacă ele ar exista, nu ne-ar dezvălui nimic. Ceea ce avem, potrivit lui Locke, sunt senzații, care ne propun idei simple, fie ele primare, fie secundare, dar încă dezlegate unele de altele: o simfonie întreagă de greutăți, măsuri, mărimi, apoi culori, sunete, gusturi, reverberări schimbătoare după orele zilei și după condițiile subiectului. Aici intelectul face, în sensul că *lucrează*: combină, corelează, abstrage, într-un mod care bineînțeles că-i este spontan și natural, dar numai astfel coordonează ideile simple în acele idei compuse cărora le dăm numele de om, cal, copac, apoi și altele, trunchi, frumusețe, cauză și efect. A cunoaște înseamnă a pune nume acestor combinări de idei simple. Pentru Hume, munca

în ceea ce priveşte recunoaşterea lucrurilor este şi mai simplă (lucrăm direct pe impresii faţă de care ideile sunt imagini slăbite): problema se naşte la o adică în faptul de a stabili raporturi între idei de lucruri, aşa cum se întâmplă în afirmaţiile de cauzalităţi, şi aici am spune că există muncă, însă făcută insesizabil, în virtutea obişnuinţei şi a dispoziţiei naturale spre ceea ce se crede, chiar dacă ni se cere să avem în vedere contiguitatea, prioritatea sau constanţa în succesiunea impresiilor noastre.

Kant nu crede, desigur, că se poate repropune soluţia scolastică – dimpotrivă, dacă există vreun aspect cu adevărat copernican al revoluţiei lui, el constă în faptul că suspendă orice judecată asupra formei *in re* şi atribuie o funcţie sintetico-productivă, şi nu pur abstractivă, vechiului intelect activ. Cât despre empiriştii englezi, el caută o întemeiere transcendentală acelui proces pe care ei, în fond, îl acceptau ca pe un mod rezonabil de a se mişca în lume, şi a cărui legalitate se afirma prin însuşi faptul că, în definitiv, funcţiona.

Dar făcând aceasta, Kant mută simţitor centrul intereselor unei teorii a cunoaşterii. Este hazardat să se spună, aşa cum a făcut Heidegger, că *Critica raţiunii pure* nu are nimic de a face cu o teorie a cunoaşterii, ci e mai degrabă o interogare a ontologiei în privinţa posibilităţii ei intrinseci; dar e adevărat şi că, utilizând tot cuvintele lui Heidegger, are prea puţin de a face cu o teorie a cunoaşterii ontice, adică a experienţei (1973: 24).

Şi totuşi Kant credea în evidenţa fenomenelor, credea că intuiţiile noastre sensibile veneau de undeva, era preocupat să articuleze o respingere a idealismului. Dar cel care-l deşteaptă din somnul său dogmatic se pare că a fost Hume, problematizând raportul cauzal dintre lucruri, şi nu Locke, care pusese şi el pe tapet problema unei activităţi a intelectului în numirea lucrurilor.

A spune pentru ce, impresionat fiind de ceva, hotărăsc că e vorba de un copac sau de o piatră era problema fundamentală pentru empirişti, dar se pare că devine problemă secundară pentru Kant, prea preocupat să garanteze cunoaşterea noastră asupra mecanicii cereşti.

Aceasta deoarece prima *Critică* nu construieşte atât o gnoseologie, cât mai degrabă o epistemologie. Aşa cum a sintetizat cu eficacitate Rorty (1979), Kant nu era interesat de *knowledge of*, ci de *knowledge that*, cu alte cuvinte, nu de condiţiile de cunoaştere (şi, prin aceasta, de numire) a obiectelor, cât de posibilitatea de

a funda adevărul propozițiilor noastre despre obiecte. În așa măsură încât s-ar putea spune de-a dreptul că el nu era interesat de problema cunoașterii, dacă, în termeni filosofici curenți în italiană, tindem să numim „cunoaștere" acea *knowledge of* și „știință" – *knowledge that*[7]. Interesul său prim este cum sunt posibile o matematică și o fizică pure sau cum e posibil să se facă din matematică și din fizică două cunoașteri teoretice care trebuie să-și determine *a priori* obiectele lor. Nucleul primei *Critici* privește cercetarea garanției unei legislații a intelectului în legătură cu acele *propoziții* care-și au modelul în legile newtoniene – și care din nevoie de exemplu sunt deseori exemplificate prin propoziții mai inteligibile și mai venerabile, cum ar fi *toate corpurile sunt grele*. Kant e preocupat să garanteze cunoașterea acelor legi care stau drept bază a naturii, înțeleasă ca *totalitate a obiectelor experienței*; faptul că aceste obiecte ale experienței sunt și cele de a căror cunoaștere empiriștii se ocupau atât de mult, câini, cai, pietre, arbori sau case, Kant nu-l pune niciodată la îndoială; dar (cel puțin până la *Critica facultății de judecare*) el apare din cale-afară de neinteresat să lămurească cum cunoaștem noi obiectele experienței cotidiene, cel puțin acele obiecte care azi se obișnuiește a fi numite *natural kinds*, tipuri naturale, cum ar fi cămilă, fag, coleopter. De aceasta își dădea seama, și cu evidentă neplăcere, un filosof interesat de *knowledge of* ca Husserl[8]; dar neplăcerea s-a schimbat în satisfacție pentru cei ce consideră însă că problema cunoașterii (sau a științei) se poate rezolva numai în termeni interiori limbajului, adică în termeni de coerență între propoziții.

Rorty (1979, 3.3) polemizează împotriva ideii că cunoașterea trebuie să fie „oglindă a naturii", și se întreabă chiar și cum anume îi era cu putință lui Kant să afirme că intuiția ne oferă multiplul, când acest multiplu îl cunoaștem numai după ce a fost deja unificat în sinteza intelectului. În acest sens Kant ar fi făcut un pas înainte față de tradiția gnoseologică ce merge de la Aristotel până la Locke, tradiție prin care se încearcă să se modeleze cunoașterea după percepție: Kant ar fi lichidat problema percepției afirmând că cunoașterea atârnă de propoziții, și nu de obiecte. Satisfacția lui Rorty are motive evidente: cu toate că el își propune să pună în criză însăși paradigma filosofiei analitice, tocmai de la ea își ia punctele de pornire, chiar în termeni de istorie personală, și de aceea Kant i se prezintă drept primul care a sugerat tradiției analitice că se

cere nu atât să te întrebi ce este un câine, cât mai degrabă dacă propoziţia *câinii sunt animale* este sau nu adevărată.

Aceasta nu elimină problemele lui Rorty, nici chiar dacă el ar înţelege să reducă cunoaşterea la o pură problemă lingvistică, deoarece îl împiedică să abordeze problema raporturilor dintre percepţie, limbaj şi cunoaştere. Adică, dacă opoziţia este (ca să reluăm, împreună cu Rorty, o opoziţie a lui Sellars) între „a şti cum este X" şi „a şti ce tip de lucru este X", ar rămâne totuşi să ne întrebăm mereu dacă pentru a răspunde la a doua întrebare n-ar trebui să fi răspuns deja la prima.

Totuşi aceasta elimină şi mai puţin problemele lui Kant, ce pare nu doar dezinteresat să explice cum se întâmplă că noi înţelegem *ce este X*, ci şi incapabil să explice cum hotărâm noi *ce tip de lucru este X*. Cu alte cuvinte, este absentă din prima *Critică* nu numai problema lui cum anume se înţelege că un câine e un câine, dar chiar şi a lui cum suntem în stare să spunem că un câine e un mamifer. Lucrul nici nu trebuie să pară ieşit din comun dacă ne gândim la situaţia culturală în care scria Kant. El, ca exemplu de cunoaştere riguroasă fondabilă *a priori*, avea la dispoziţie ştiinţa matematică şi ştiinţa fizicii ca deja stabilite de secole, ştia foarte bine cum să definească greutate, extindere, forţă, masă, triunghi sau cerc. În schimb nu avea o ştiinţă a câinilor, aşa cum nu avea o ştiinţă a fagilor sau a teilor, sau a coleopterelor. Să nu uităm că atunci când el scrie prima *Critică* trecuseră mai puţin de douăzeci de ani de când fusese publicată ediţia definitivă a *Sistemului natural* al lui Linné, prima încercare monumentală de a stabili o clasificare a genurilor naturale. Dicţionarele din secolele precedente defineau câinele ca „animal cunoscut", încercările de clasificare universală cum sunt cele ale lui Dalgarno sau Wilkins (secolul al XVII-lea) puneau în funcţie taxonomii pe care astăzi le-am numi aproximative[10]. Şi se înţelege de ce Kant putea defini conceptul de câine ca pe unul empiric; iar conceptelor empirice, va repeta el de mai multe ori, nu le vom putea cunoaşte niciodată toate trăsăturile. De aceea prima *Critică* se deschide (Introducere, vii) cu declaraţia că în filosofia transcendentală nu trebuie să apară concepte care să conţină în ele ceva empiric: obiectul sintezei *a priori* nu poate fi natura lucrurilor, care este în sine „inepuizabilă".

Aşadar, chiar dacă ar fi fost conştient că reduce cunoaşterea la cunoaştere de propoziţii (şi deci la cunoaştere lingvistică),

Kant n-ar fi putut să-și pună problema, pe care însă Peirce și-o va pune, a unei naturi care să nu fie exclusiv lingvistică, ci *semiozică*, a cunoașterii. E adevărat că, dacă nu o poate face în prima *Critică*, va merge în această direcție în cea de a treia, dar pentru a se putea îndrepta pe această cale va trebui să-și dea seama de dificultățile pe care le întâlnește în prima *Critică* punând în scenă noțiunea de schemă, despre care vom vorbi în **2.5**.

După un exemplu kantian (P §23)[11], eu pot să trec de la o succesiune neordonată de fenomene (există o piatră, e bătută de lumina solară, piatra e caldă – și cum vom vedea asta este simplificat ca judecată perceptivă) la propoziția *soarele încălzește piatra*. Să spunem că soarele este A, piatra B, a fi cald C, și putem spune că A este cauza pentru care B este C.

Potrivit tablei categoriilor, a schemelor transcendentale, a principiilor intelectului pur[12] (vezi tabelul 2.1), axiomele intuiției îmi spun că toate intuițiile sunt cantități extensive și, cu ajutorul schemei numărului, aplic categoria singularității la A și la B ; pentru anticipările percepției, aplicând schema Gradului, afirm realitatea (în sens existențial, *Realität*) a fenomenului dat mie în intuiție. Prin analogiile experienței văd A și B ca substanțe, permanente în timp, cărora le sunt inerente accidente ; și stabilesc că accidentul C al lui B e cauzat de A. În fine, hotărăsc că ceea ce este legat de condițiile materiale ale experienței e real (realitate în sens modal, *Wirklichkeit*) și, prin schema existenței într-un timp determinat, afirm că fenomenul se constată efectiv. La fel, dacă propoziția ar fi *Prin lege firească se întâmplă întotdeauna în chip necesar ca lumina soarelui să încălzească (toate) pietrele*, ar trebui să aplic în primă instanță categoria unității și în ultimă instanță pe aceea a necesității. Dând drept bună întemeierea transcendentală a judecăților sintetice *a priori* (dar nu aceasta e materia litigiului), aparatul teoretic kantian mi-ar fi explicat de ce pot să spun cu certitudine că A cauzează în chip necesar faptul că B este C.

Dar în acest punct Kant încă nu a spus cum pot ancora variabilele : De ce-l percep pe A ca soare și pe B ca piatră ? Cum intervin conceptele intelectului pur ca să mă facă să înțeleg o piatră ca atare, deosebită de alte pietre din carieră, de lumina solară care o încălzește, de restul universului ? Acele concepte ale intelectului pur care sunt categoriile sunt prea largi, foarte generale, ca să-mi poată permite să recunosc piatra, soarele, căldura. Și nu-i de ajuns să promită Kant (CRP/B : 94) că

odată conturată o listă a conceptelor pure primitive s-ar putea „cu uşurinţă" adăuga cele derivate şi subalterne, atâta doar

Tabelul 2.1. – Judecăţi, categorii, scheme şi principii ale intelectului pur

	JUDECĂŢILE	CATEGORIILE	SCHEMELE	PRINCIPIILE
CANTITATE	Universale Particulare Singulare	Unitate Pluralitate Totalitate	Număr	*Axiome ale intuiţiei*: toate intuiţiile sunt cantităţi extensive
CALITATE	Afirmative Negative Infinite	Realitate Negaţie Limitare	Grad	*Anticipări ale percepţiei*: în toate aparenţele, realul posedă o cantitate intensivă, un grad
RELAŢIE	Categorice Ipotetice Disjunctive	Subzistenţă şi inerenţă (substanţă/accident) Cauzalitate (cauză/efect) Comunanţă (acţiune reciprocă)	Permanenţă a realului în timp Succesiune a multiplului Simultaneitate a determinărilor	*Analogii ale experienţei*: Permanenţă a substanţei Succesiune temporală după cauzalităţi Simultaneitate potrivit legii reciproce
MODALITATE	Problematice Asertorii Apodictice	Posibilitate/imposibilitate Existenţă/Non-existenţă Necesitate/contingenţă	Acord prin sinteza a diferite reprezentări Existenţă într-un timp determinat Existenţă în orice timp	*Postulate ale gândirii empirice în general* Ceea ce se acordă cu condiţiile formale ale experienţei e posibil Ceea ce e legat de condiţiile materiale ale experienţei e real Ceva a cărui legătură cu realul e determinată de condiţii universale ale experienţei există cu necesitate

că, deoarece în cartea aceea el nu trebuie să se ocupe încă de deplinătatea sistemului, ci de principiile lui, va rezerva această întregire pentru o altă lucrare; și că în orice caz e de ajuns să consulți manualele de ontologie, subordonând astfel cu abilitate categoriei cauzalității predicabilele de forță, acțiune sau pasiune, sau celei a modalității predicabilele nașterii, pieirii sau ale schimbării. Am mai fi și în acest caz tot la un nivel de abstracție care nu ne-ar permite să spunem *acest B este o piatră*.

Și, prin urmare, tabla categoriilor nu ne permite să spunem cum percepem o piatră ca atare. Conceptele intelectului pur sunt doar funcții logice, nu concepte de obiecte (P §39). Însă, dacă nu sunt în stare să spun nu numai că acest A este soarele și că acest B este o piatră, dar nici că acest B este cel puțin un corp, toate legile universale și necesare pe care ele mi le garantează nu valorează nimic, pentru că ar putea să se refere la orișice dată a experienței. Poate că aș putea spune că există un A care încălzește totul, orișice concept empiric ar putea fi atribuit lui B, dar n-aș ști ce anume este această entitate care încălzește, pentru că nu aș fi atribuit nici un concept empiric lui A. Conceptele intelectului pur nu numai că au nevoie de intuire sensibilă, dar și conceptele de obiecte la care să se aplice.

Cele de soare, piatră, apă, aer (iar asupra acestui lucru Kant e limpede) sunt *concepte empirice*, și în acest sens nu sunt mult diferite de cele pe care empiriștii le numeau „idei" de genuri și specii. Uneori Kant vorbește de concepte generice, care sunt concepte, dar nu în sensul în care numește el adesea concepte categoriile, care sunt, bineînțeles, concepte, dar ale intelectului pur. Categoriile – am văzut aceasta – sunt concepte ultraabstracte, ca: unitate, realitate, cauzalitate, posibilitate sau necesitate. Cu ajutorul aplicării conceptelor pure ale intelectului nu se determină conceptul de cal. Conceptul de cal e un concept empiric. Un concept empiric derivă din senzație, prin compararea obiectelor experienței.

Care știință studiază formarea conceptelor empirice? Nu logica generală, care nu trebuie să cerceteze „*obârșia* conceptelor, adică modul în care conceptele au *origine*, ca reprezentări..." (L I §5); dar uneori pare că nu trebuie s-o facă nici filosofia critică: „Noi nu examinăm cum anume se desfășoară experiența, ci ce conține experiența. Cea dintâi sarcină ține de psihologia empirică" (P §21). Faptul ar fi admisibil dacă am

ajunge la formularea conceptelor empirice în moduri care nu au nimic de a face cu activitatea legislatoare a intelectului care scoate materia intuiției din propria ei orbire. Dar atunci ar trebui să cunoaştem cai şi case fie pe calea quidității manifestate (cum se petrecea pe linia aristotelico-scolastică), fie printr-o simplă muncă de combinare, corelare şi abstragere, ca în cazul lui Locke.

Există un pasaj din *Logica* lui Kant ce ne-ar putea confirma în această interpretare: „Pentru a forma concepte din reprezentări se cere deci a fi în stare de a *compara*, de a *reflecta* şi de a *abstrage*; aceste trei operații logice ale intelectului, într-adevăr, sunt condițiile esențiale şi universale pentru producerea oricărui concept în general. Eu văd, de exemplu, o salcie şi un tei. Comparând aceste obiecte între ele, întâi de toate, observ că ele sunt diferite unul de altul privitor la trunchi, la ramuri, la frunze etc.; dar apoi, reflectând asupra a ceea ce au ele în comun: trunchiul, ramurile şi frunzele însele, şi făcând abstracție de mărimea lor, de figura lor etc., obțin un concept de arbore" (L I §6). Suntem cu adevărat, şi încă, la Locke? Pasajul ar fi lockian dacă cuvinte ca „intelect" şi-ar păstra semnificația, la urma urmei, slabă, de *Humane Understanding*: ceea ce nu putea să i se întâmple unui Kant matur, care publicase deja cele trei *Critici*. Orice muncă ar face intelectul ca să înțeleagă că o salcie şi un tei sunt un arbore, el nu găseşte această „arboreitate" în intuiția sensibilă. Şi în orice caz Kant nu ne-a spus de ce având o intuiție dată am înțeles că e intuiția unui tei.

Pe de altă parte, şi a „abstrage", la Kant, nu înseamnă a-lua-din, a face să-reiasă-din (care ar fi încă tot perspectiva scolastică), şi nici a-construi-cu-ajutorul (care ar fi tot poziția empiristă): e un pur a-considera-separat, e condiție negativă, e supremă manevră a intelectului care ştie că contrariul abstracției ar fi *conceptus omnimode determinatus*, conceptul unui individ, care în sistemul lui este imposibil: intuirea sensibilă trebuie să fie lucrată de intelect şi lămurită de determinări generale sau generice.

Şi într-adevăr fragmentul răspundea poate unor cerințe de simplificare didactică – într-un text ce adună şi cu siguranță reelaborează însemnări luate de alții în cursul lecțiilor lui, pentru că e în contradicție netă cu ceea ce se spune cu două pagini mai înainte (I, 3): „Conceptul empiric derivă din simțuri

prin compararea obiectelor experienței și primește, grație intelectului, numai forma universalității".

„Numai"?

2.4. Judecățile perceptive

Când însă Kant se ocupase de psihologia empirică, în deceniul ce precedă prima *Critică* (și ne referim și aici la lecții ținute oarecum obligat și transcrise de alții)[13], știa deja că cunoștințele simțurilor nu sunt suficiente, pentru că e nevoie de intelect care să reflecteze asupra a ceea ce simțurile i-au propus. Faptul că noi credem că cunoaștem lucrurile pe baza doar a mărturiei simțurilor depinde de un *vitium subreptionis*: suntem atât de obișnuiți încă din copilărie să luăm lucrurile așa cum ne apăreau ele deja date în intuiție, încât n-am tematizat niciodată rolul jucat de intelect în acest proces. A nu-ți da seama că intelectul e în acțiune nu înseamnă că el nu se află în lucru: și astfel în *Logica* (Intr. I) se menționează multe automatisme de acest gen, cum ar fi acela prin care vorbim arătând, deci, că cunoaștem regulile limbajului, dar dacă cineva ne-ar întreba care sunt, n-am ști s-o spunem, și poate n-am ști nici să spunem că există.

Astăzi am spune că pentru a obține un concept empiric trebuie să fim în stare să producem o judecată perceptivă. Dar înțelegem prin percepție un act complex, o interpretare a datelor sensibile în care intervin memorie, cultură, și care se încheie prin înțelegerea naturii obiectului. Kant însă vorbește de *perceptio* sau *Wahrnehmung* numai ca despre o „reprezentare cu conștiință". Astfel de percepții se pot distinge în senzații, care pur și simplu modifică starea subiectului, și forme de cunoaștere obiectivă. Ca atare, pot fi intuiții empirice, care cu ajutorul senzației se referă la obiectul singular, și sunt încă aparențe, lipsite de concept, oarbe. Sau sunt investite de către concept, cu ajutorul unui semn distinctiv comun multor lucruri, o *notă* (CRP/B: 249).

Ce anume va fi atunci pentru Kant o judecată perceptivă (*Wahrnehmungsurteil*) și cum se deosebește de o judecată de experiență (*Erfahrungsurteil*)? Judecățile perceptive sunt activitate logică inferioară (L I §57) care creează lumea subiectivă

a conștiinței personale, sunt judecăți cum ar fi *când soarele luminează o piatră, aceasta se încălzește*; pot fi și greșite și sunt, în orice caz, contingente (P §20, §23). Judecățile de experiență stabilesc în schimb o conexiune necesară (de exemplu afirmă exact că *soarele încălzește piatra*)[14]. Se pare, prin urmare, că intervine categorialul numai în judecățile de experiență.

Dar atunci de ce judecățile perceptive sunt „judecăți"? Judecata este cunoașterea nu nemijlocită, ci mijlocită de un obiect și în orice judecată se găsește un concept care contează pentru o pluralitate de reprezentări (CRP/B: 85). Nu se poate nega că a avea reprezentarea pietrei și a încălzirii ei reprezintă deja o unificare efectuată în multiplicitatea sensibilului: a unifica reprezentări în conștiință înseamnă deja a „gândi" și a „judeca" (P §22) și judecățile sunt reguli *a priori* (P §23). Dacă n-am fi satisfăcuți, „sinteza pe care se bazează posibilitatea până și a percepției este în orice caz supusă categoriilor" (CRP/B: 125). Nu se poate (așa cum se spune în *Prolegomene* §21) decât ca principiile *a priori* ale posibilității experienței să fie propoziții (*Sätze*) care subordonează orice percepție unor concepte ale intelectului (*Verstandesbegriffe*). Un *Wahrnehmungsurteil* este deja întrețesut, pătruns de *Verstandbegriffe*. Nu-i nimic de făcut, a recunoaște o piatră ca atare este deja judecată perceptivă, o judecată perceptivă este o judecată, și deci depinde și ea de legislația intelectului. Multiplul este dat de intuiția sensibilă, dar combinarea unui multiplu în general nu poate intra în noi decât printr-un act de sinteză al intelectului[15].

În fine, Kant postulează o noțiune de concept empiric și de judecată perceptivă (problemă crucială pentru empiriști), și totuși nu reușește să le scoată pe nici una dintr-o mlaștină, dintr-un teren noroios aflat între intuirea sensibilă și intervenția legislatoare a intelectului. Dar pentru teoria sa critică acest pământ al nimănui *nu poate* exista.

Diferitele faze ale cunoașterii, la Kant, ar putea fi reprezentate de o serie de verbalizări în ordinea următoare:

1. Piatra aceasta.
2. Aceasta este o piatră (sau Aici se află o piatră).
3a. Această piatră este albă.
3b. Această piatră e tare.
4. Această piatră e un mineral și un corp.
5. Dacă arunc această piatră, va cădea înapoi pe pământ.

6. Toate pietrele (deoarece sunt minerale și, deci, sunt corpuri) sunt grele.

Prima *Critică* se ocupă desigur de propoziții ca (5) și (6), e discutabil dacă se ocupă cu adevărat de propoziții ca (4), și lasă cu singuranță în vag legitimitatea unor propoziții precum cele de la (1) la (3b.). E permis să ne întrebăm dacă (1) și (2) exprimă acte locutive diferite. Afară doar că în limbajul exprimat printr-un singur cuvânt al copiilor nu se reușește să se conceapă vreunul care în fața unei pietre să emită (1) – la o adică sintagma ar putea să apară doar în (3a) sau în (3b). Dar nimeni n-a spus vreodată că oricărei faze a cunoașterii trebuie să-i corespundă niște verbalizări, și nici măcar niște acte de autoconștiință. Cineva poate să meargă pe o stradă pe ale cărei margini sunt grămădite pietre, fără să le dea atenție; pe urmă însă, dacă este întrebat ce anume se afla de-a lungul drumului, poate foarte bine să răspundă că erau numai niște pietre[16]. Prin urmare, dacă deplinătatea percepției este în fapt deja o judecată perceptivă – și dacă am vrea verbalizarea ei cu orice preț am avea (1), care nu e o propoziție și deci nu implică judecata –, când se ajunge la verbalizare suntem imediat la (2).

Deci, cineva care a văzut o piatră, întrebat ce anume a văzut sau vede, ori ar răspunde (2) ori n-ar mai exista garanții că a perceput ceva. Cât despre (3a și 3b), subiectul poate să aibă toate senzațiile posibile de albeață sau de duritate, dar în momentul în care a predicat albeața sau duritatea a intrat deja în categorial, iar calitatea pe care o predică se aplică unei substanțe tocmai pentru a o determina măcar sub un anumit aspect. Se poate să plece de la ceva exprimabil, cum ar fi *acest lucru alb*, sau *acest lucru dur*, dar și așa ar fi deja intrat în lucrarea ipotezei – și merită să observăm că aceasta ar fi situația tipică a celui care vede pentru prima oară un ornitorinc, un ceva care înoată, cu cioc și cu păr.

Rămâne de hotărât ce se întâmplă când subiectul nostru va spune că acea piatră e un mineral și un corp. Pentru Peirce, am fi deja intrați în momentul interpretării, pentru Kant am fi construit un concept generic (dar am văzut că în privința asta el e foarte vag). Adevărata problemă kantiană însă privește (1-3).

Este o deosebire între (3a) și (3b). Pentru Locke, în timp ce prima exprimă o idee simplă secundară (culoare), cea de a doua exprimă o idee simplă primară. Primar și secundar sunt calificări

în ordinea obiectivităţii, nu a siguranţei percepţiei. O problemă ce nu este irelevantă este dacă, văzând un măr roşu sau o piatră albă, pot să înţeleag că mărul în interior e alb şi suculent, şi că piatra e dură în interior şi grea. Vom spune că diferenţa stă în faptul dacă obiectul perceput este deja efectul unei segmentări a *continuum*-ului sau dacă este un obiect necunoscut. Dacă noi vedem o piatră, „ştim", în actul însuşi de a înţelege că e vorba de o piatră, cum este ea în întuneric. Cine a văzut pentru prima oară o fosilă de origine coralieră (în formă de piatră, dar de culoare roşie), încă nu ştia cum anume este înăuntru.

Dar şi în cazul obiectului cunoscut, ce anume înseamnă că „ştim" că piatra, albă la exterior, este dură în interior? Dacă cineva ne-ar pune o întrebare aşa de iritantă, i-am răspunde: „Îmi imaginez, în general, pietrele aşa sunt".

Pare curios că punem o imagine ca temei al unui concept generic. Ce vrea să spună „a imagina"? Este deosebire între „a imagina$_1$", în sensul de a evoca o imagine (suntem în fantasmagorie, în conturarea de lumi posibile, ca atunci când îmi întruchipez în dorinţă o piatră pe care aş vrea s-o gândesc ca să sparg o nucă – şi în acest proces experienţa simţurilor nu este cerută) şi a „imagina$_2$", în sensul că, văzând o piatră ca atare, tocmai din cauză şi în concomitenţă cu impresiile sensibile care au solicitat organele mele de văz, *ştiu* (dar nu *văd*) că e dură. Aceea care ne interesează este „a imagina" în acest al doilea sens. Primul sens, ar spune Kant, să-l lăsăm psihologiei empirice; dar al doilea sens e crucial într-o teorie a înţelegerii, a perceperii de lucruri, sau – kantian vorbind – în construirea de concepte empirice (între altele, şi a imagina în primul sens, acea dorire a unei pietre ca s-o folosim ca spărgător de nuci, e posibilă pentru că, atunci când imaginăm$_1$ o piatră, imaginez$_2$ că este dură).

Wilfrid Sellars (1978) propune, în legătură cu aceasta, să folosim termenul *imagining* pentru a imagina$_1$ şi *imaging* pentru a imagina$_2$*. Din motive care vor fi clare imediat, propun să traducem *imaging* cu „a figura" (fie în sensul de a construi o figură, de a trasa o osatură structurală, cât şi în sensul în care

* În româneşte vom utiliza pentru cei doi termeni „a imagina" şi „a închipui", deşi sinonimia lor este aproape perfectă în limba noastră (n.t.).

se spune, văzând piatra, îmi „figurez" [închipui] că este dură în interior).

În acest act de a ne închipui unele proprietăți ale pietrei se îndeplinește o alegere, ne-o închipuim sub un anumit aspect: dacă văzând sau imaginându-mi piatra nu aș intenționa să sparg o nucă, ci să alung un animal inoportun, aș vedea piatra și în posibilitățile ei dinamice, ca obiect care poate fi aruncat și care, fiind greu, are proprietatea de a cădea către țintă în loc să se înalțe în aer.

Această figurare pentru a înțelege și a înțelege figurând e crucială în sistemul kantian: se dovedește a fi esențială atât pentru a funda transcendental și conceptele empirice, cât și pentru a permite judecăți perceptive (implicite și neverbalizate) cum ar fi *această piatră*.

2.5. Schema

În teoria kantiană trebuie explicat cum de categoriile care sunt aproape astronomic de abstracte se pot aplica la concretețea intuiției sensibile. Văd soarele și piatra și trebuie să pot gândi *acel* astru (într-o judecată singulară) sau *toate* pietrele (într-o judecată universală, și mai complexă, pentru că în fapt pietre încălzite de soare am văzut una singură, sau puține). Însă „legile particulare, dat fiind că privesc aparențe empiric determinate, nu pot ajunge să fie derivate complet de la categorii... Trebuie să li se adauge experiența" (CRP/B: 127); însă deoarece conceptele pure ale intelectului sunt eterogene față de intuițiile sensibile, „în orice subsumare a unui obiect la concept" (CRP/B: 133, dar în realitate ar trebui să se spună „în orice subsumare a materiei intuiției la un concept, astfel încât să se poată ivi un obiect"), e necesar un al treilea element mediator care, ca să zicem așa, să facă intuiția ușor de cuprins de către concept și conceptul aplicabil la intuiție. Se naște astfel cerința *schemei transcendentale*.

Schema transcendentală e un produs al imaginației. Vom neglija discrepanța care există între prima și cea de a doua ediție din *Critica rațiunii pure*, datorită căreia în prima Imaginația este una din cele trei facultăți ale sufletului, împreună cu Simțul (care reprezintă empiric aparențele în percepție) și

cu Apercepția, pe când în a doua ea devine doar o capacitate a Intelectului, un efect pe care intelectul îl produce asupra sensibilității. Pentru mulți interpreți, printre care și Heidegger, această transformare este imens de relevantă, până-ntr-acolo încât obligă la întoarcerea la prima ediție, neglijând răzgândirile din cea de a doua. Din punctul nostru de vedere e secundară. Admitem deci că imaginația, orice tip de facultate sau de activitate ar fi fiind ea, îi oferă o schemă intelectului, pentru ca acesta s-o poată aplica intuiției. Imaginația este capacitatea de a reprezenta un obiect chiar și fără prezența lui în intuiție (dar în acest sens e „reproducătoare", în sensul pe care noi îl numisem a imagina$_1$) sau e *synthesis speciosa*, imaginație „productivă", capacitate de a figura.

Această sinteză specioasă este aceea pentru care conceptul empiric de farfurie poate fi gândit prin conceptul geometric pur de cerc, „pentru că rotunjimea, care este gândită în primul, se poate intui în cel de al doilea" (CRP/B: 134). În ciuda acestui exemplu, schema nu e totuși o imagine; și, prin urmare, aici devine clar de ce am preferat „a figura" în loc de „a imagina". De exemplu, schema numărului nu este o imagine cantitativă, ca și cum mi-aș imagina numărul cinci în formă de cinci puncte puse unul după altul, astfel: •••••. Este evident că într-un astfel de mod n-aș putea niciodată să-mi imaginez numărul 1000, ca să nu mai spun de cifre mai mari. Schema numărului este „reprezentarea unei metode pentru a reprezenta o imagine conform cu un anumit concept" (CRP/B: 135), așa încât s-ar putea înțelege ca elemente ale unei scheme pentru reprezentarea numerelor cele cinci axiome ale lui Peano: zero e un număr; succesorul oricărui număr e un număr; nu există numere cu același succesor; zero nu e succesorul nici unui număr; fiece proprietate de care se bucură zero, și succesorul oricărui număr se bucură de acea proprietate, aparține tuturor numerelor – așa încât fiecare serie x0, x1, x2, x3... xn, care să fie infinită, să nu conțină repetări, să aibă un început și să nu conțină termeni la care să nu se poată ajunge pornind de la primul, într-un număr finit de treceri, să fie un șir de numere.

În prefața la a doua ediție a primei *Critici* se citează Thales, care de la figura unui triunghi isoscel, pentru a ajunge să descopere proprietățile oricărui triunghi isoscel, nu urmează pas cu pas ceea ce vede, ci trebuie să producă, să *construiască* triunghiul isoscel în general.

Schema nu e o imagine, pentru că imaginea e un produs al imaginației reproductive, în timp ce schema de concepte sensibile (și de figuri în spațiu) e un produs al capacității pure *a priori* de a imagina, „ca să spunem așa, o monogramă" (CRP/B: 136). La o adică, ar trebui să se spună că schema kantiană nu este asemănătoare cu ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin „imagine mentală" (care evocă ideea unei fotografii), e mai degrabă asemeni *Bild*-ului wittgensteinean, propoziție ce are aceeași formă cu faptul pe care-l reprezintă, în același sens în care se vorbește de relație „iconică" pentru o formulă algebrică, sau de „model" în sens tehnico-științific.

Poate pentru ca să înțelegem mai bine conceptul de schemă trebuie să ne raportăm la cel care, atunci când trebuie să punem la lucru un computer, ne este propus ca *flow chart* sau diagramă de flux. Mașina e capabilă să „gândească" în termeni de IF... THEN GOTO, dar este vorba de un dispozitiv logic prea abstract, dat fiind că ne poate servi atât pentru a face un calcul, cât și pentru a desena o figură geometrică. Diagrama de flux ne face evidenți pașii pe care mașina trebuie să-i facă și pe care trebuie să-i comandăm să-i facă: fiind dată o operație, la o anumită desfășurare a procesului se produce o alternativă posibilă, fiind dat răspunsul care se dovedește trebuie să se facă o alegere, apoi dat fiind noul răspuns trebuie să se întoarcă la o dezlegare superioară a diagramei, sau să înainteze mai departe, și așa mai departe. Diagrama are ceva ce poate fi intuit în termeni spațiali, dar în același timp este substanțialmente bazată pe un decurs temporal (fluxul), tocmai în sensul în care Kant amintește să schemele se bazează fundamental pe timp.

Această idee de diagramă de flux pare să explice destul de bine cum anume Kant înțelege regula schematică ce prezidează la construirea conceptuală de figuri geometrice; nici o imagine a unui triunghi, pe care o găsesc în experiență, ca de exemplu fața unei piramide, nu poate nicidecum să fie adecvată conceptului de triunghi în general, care trebuie să fie valabil pentru orice triunghi, fie el dreptunghic, isoscel sau scalen (CRP/B: 136, 1-10). Schema se propune ca o regulă pentru a construi în orice situație o figură care să aibă proprietățile generale ale triunghiurilor (să zicem, chiar și fără a vorbi în termeni matematici riguroși, că unul dintre pașii pe care mi-i prescrie este că, dacă am așezat pe masă trei scobitori, nu trebuie să caut

o a patra, ci trebuie să închid figura cu cele trei scobitori avute la dispoziție).[17]

Kant ne amintește că noi nu putem gândi o linie fără să o tragem în gând, nu putem gândi un cerc fără să-l descriem (reținem că pentru a-l descrie trebuie să am o regulă care-mi spune că toate punctele de pe linia care descrie cercul trebuie să fie echidistante față de centru). Nu ne putem reprezenta cele trei dimensiuni ale spațiului fără să punem trei linii perpendiculare între ele, nu putem nici să ne reprezentăm timpul decât trăgând o linie dreaptă (CRP/B: 121, 20 și urm.). A se reține că în acest sens s-a modificat radical ceea ce la început defineam semiotica implicită a lui Kant, pentru că a gândi nu înseamnă doar a aplica concepte pure care derivă dintr-o verbalizare precedentă, ci și a întreține reprezentări diagramatice.

În construirea acestor reprezentări diagramatice intră, pe lângă timp, memoria: se spune în prima ediție a *Criticii* (CRP/A: 78-79) că dacă în numărare uit că unitățile prezente acum simțurilor mele au fost adăugate gradual, nu pot să cunosc producerea de pluralități prin adițiune succesivă, și deci nu pot să cunosc nici măcar numărul. Dacă cu gândul aș trage o linie, sau dacă aș vrea să gândesc timpul care se scurge între o amiază și alta, dar în procesul de adițiune aș pierde mereu reprezentările precedente (primele părți ale liniei, părțile precedente de timp), n-aș avea niciodată o reprezentare completă.

A se vedea cum lucrează schematismul, de exemplu, în anticipările percepției, principiu cu adevărat fundamental, deoarece presupune implicit ca realitatea experiabilă să fie un *continuum* segmentabil. În ce fel putem anticipa ceea ce nu am intuit încă în chip sensibil? Trebuie să lucrăm ca și cum în experiență s-ar putea introduce niște grade (ca și cum s-ar putea digitaliza *continuum*-ul) fără ca prin aceasta digitalizarea noastră să excludă infinite alte grade intermediare. Așa cum spune Cassirer, „dacă am admite că în clipa *a* un corp se prezintă în starea *x* și în clipa *b* se prezintă în starea *x'* fără să fi parcurs valorile intermediare dintre acestea două, atunci vom trage de aici concluzia că nu mai e vorba de «același» corp: vom afirma că acel corp care era în starea *x* în clipa *a* a dispărut și că în clipa *b* a apărut un alt corp în starea *x'*: Reiese de aici că teza continuității schimbărilor fizice nu este un rezultat izolat al observației, ci o presupunere a cunoașterii naturii în general", și deci

este unul dintre acele principii care veghează la construirea schemelor (Cassirer, 1918: 215).

2.6. Și câinele?

Aceasta în ceea ce privește schemele conceptelor pure ale intelectului. Dar se întâmplă ca tocmai în capitolul despre schematism Kant să introducă exemple care privesc concepte empirice. Nu este vorba doar de a vedea cum anume schema ne permite să omogenizăm până la multiplul intuiției conceptele de unitate și realitate, inerență și subzistență, posibilitate și așa mai departe. Există și schema câinelui: „Conceptul de câine indică o regulă, potrivit căreia capacitatea mea de imaginare poate să traseze în chip universal figura unui animal patruped, fără să fie restrânsă la o unică figură particulară, oferită mie de experiență, sau la oricare imagine posibilă, pe care eu sunt în stare să o prefigurez *în concret*" (CRP/B: 136).

Poate nu e o întâmplare că tocmai în continuarea acestui exemplu, cu puține rânduri mai încolo, Kant scrie faimoasa frază potrivit căreia acest schematism al intelectului nostru, care privește și simpla formă a aparențelor, e o artă ascunsă în profunzimile sufletului omenesc. E o artă, un procedeu, o muncă, o *construcție*, dar se știe destul de puțin despre modul în care funcționează, deoarece e clar că această frumoasă analogie cu diagrama de flux, care putea servi la a înțelege cum are loc construirea schematică a triunghiului, funcționează mult mai puțin privitor la câine.

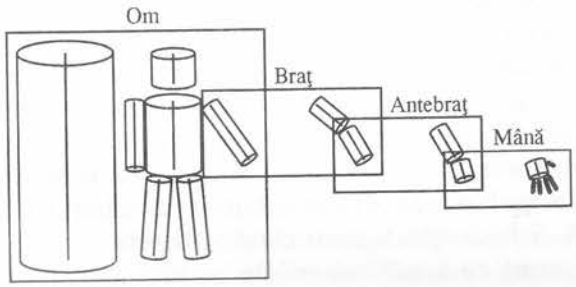
E sigur că un computer știe să construiască imaginea unui câine, dacă i se oferă algoritmii potriviți: dar nu înseamnă că, examinând diagrama de flux pentru construirea câinelui, cine n-a văzut niciodată câini ar putea avea o imagine mentală (orice ar fi o imagine mentală). Ne-am găsi tot față-n față cu o neomogenitate între categorie și intuiție, iar faptul că schema câinelui poate fi verbalizată ca „animal patruped" ne readuce doar la extrema abstracțiune a oricărei predicații pentru gen și diferență specifică, dar nu ne permite să distingem un câine de un cal.

Deleuze (1963: 73) amintește că „schema nu constă într-o imagine, ci *în relații spațio-temporale care încarnează sau realizează*

nişte relaţii pur conceptuale", şi aceasta pare exact în ceea ce priveşte schemele conceptelor intelectului pur. Dar pentru conceptele empirice nu pare să fie de ajuns, deoarece Kant este primul care ne spune ca, pentru a mă gândi la farfurie, să recurg la imaginea cercului. Chiar dacă schema cercului nu e o imagine, ci o regulă pentru a construi eventual imaginea, cu toate acestea în conceptul empiric de farfurie ar trebui să-şi găsească loc, într-un fel oarecare, caracterul construibil al *formei* ei, şi tocmai în sens vizual.

Trebuie concluzionat că atunci când Kant se gândeşte la schema câinelui, se gândeşte la ceva foarte asemănător cu ceea ce, în afara ştiinţelor cognitive, Marr şi Nishishara (1978) au numit un „3D Model", şi pe care îl reprezintă ca în figura 2.1.

Figura 2.1



În judecata perceptivă se aplică modelul 3D la multiplicitatea experienţei, şi se distinge un *x* ca om, şi nu ca un câine. Fapt ce ar arăta cum o judecată perceptivă nu se rezolvă neapărat într-o afirmaţie verbală. În realitate, ea se bazează pe aplicarea unei diagrame structurale la multiplicitatea senzaţiilor. Că apoi se cer alte judecăţi pentru a determina conceptul de om în proprietăţile lui posibile (şi, aşa cum se întâmplă pentru toate conceptele empirice, sarcina pare să fie infinită, niciodată realizată deplin) este altceva. Cu un model 3D aş putea să şi confund un om cu o primată, şi viceversa – dar este exact ceea ce adesea se poate întâmpla, în timp ce e greu să-l iau drept un şarpe. Faptul e că de la o asemenea schemă se pleacă într-un fel, înainte de a şti sau afirma că omul are un suflet, vorbeşte şi că are degetul mare opus celorlalte.

S-ar putea spune în acest sens că schema conceptului empiric ajunge să coincidă cu conceptul obiectului: ba chiar s-ar putea

spune că în jurul schemei ajunge să se constituie un soi de trinitate, ale cărei trei „persoane" sunt în ultimă analiză una și numai una singură (chiar dacă pot fi considerate din trei puncte de vedere): aici se identifică între ele *schemă*, *concept* și *semnificat*. A produce schema câinelui înseamnă a avea cel puțin un prim concept esențial. Un model 3D al omului corespunde unui concept de „om"? Cu siguranță nu în ceea ce privește clasica definiție (animal rațional muritor), dar în ceea ce privește posibilitatea de a recunoaște o ființă umană și de a-i putea adăuga determinările care derivă din această primă identificare, bineînțeles că da. Și aceasta explică de ce Kant, în *Logica* (II, 103), observa că sinteza conceptelor empirice nu va putea niciodată să fie împlinită, pentru că în cursul experienței va fi posibil să identificăm alte note ale obiectului câine sau om. Numai că, cu o expresie mult prea tare, Kant spunea că, prin urmare, conceptele empirice „nici nu pot ajunge să fie definite". Nu pot fi definite o dată pentru totdeauna precum conceptele matematice, dar admit un prim nucleu în jurul căruia apoi se vor închega (sau se vor ordona armonios) definirile succesive.

Putem spune că acest prim nucleu conceptual este și semnificatul care corespunde termenului cu care-l exprimăm? Kant nu folosește mult cuvântul semnificat/semnificație (*Bedeutung*) dar iată că îl folosește tocmai când vorbește despre schemă[18]: conceptele sunt cu totul imposibile, și nici nu pot avea o semnificație, atunci când nu este dat un obiect, sau la ele însele, sau cel puțin la elementele din care sunt constituite (CRP/B: 135). Kant sugerează aici în mod mai puțin explicit acea coincidență dintre *semnificație lingvistică* și *semnificație perceptivă* care va fi apoi energic afirmată de Husserl: într-o „unitate de act" obiectul roșu este recunoscut ca roșu și numit ca fiind *roșu*. „La urma urmelor, *a denumi drept roșu* – în sensul denumirii actuale, care presupune respectiva intuire presupusă a denumitului – și *a recunoaște ca roșu* sunt expresii cu semnificație identică" (*Cercetări logice* vi, 7: 327).

Dar dacă este așa, nu numai noțiunea de concept empiric, ci și aceea de semnificație de termeni care trimit la obiecte perceptibile (de exemplu, un nume de genuri naturale) deschide o nouă problemă. Și aceasta pentru că primul nucleu de semnificat, cel care se identifică cu schema conceptuală, nu poate fi redus la simplă informație clasificatoare: câinele nu este înțeles și identificat (și recunoscut) pentru că e un animal mamifer, ci

pentru că are o anumită *formă* (și pentru un moment să-i lăsăm acestui termen toate conotațiile lui aristotelice, oricât de periculoase ar fi ele în acest context).

Am și văzut deja, conceptului de farfurie trebuie să-i și corespundă forma circularității, iar din schema câinelui, Kant ne-a spus că face parte și faptul că are labe și că sunt patru. Un om (în sensul de aparținător la genul uman) este și el tot ceva care se mișcă potrivit articulațiilor prevăzute de modelul 3D.

De unde provine schema aceasta? Dacă pentru schema figurilor geometrice era de ajuns o reflecție despre intuirea pură a spațiului, și deci schema putea fi scoasă din alcătuirea însăși a intelectului nostru, nu la fel, desigur, se petrec lucrurile cu schema (și deci cu conceptul) de câine. Altfel am avea un repertoriu, dacă nu de idei înnăscute, atunci de scheme înnăscute, și cu schema caninității, aceea a cabalinității și așa mai departe, până la epuizarea mobilierului universului: iar în acest caz ar trebui să avem înnăscută și schema ornitorincului, chiar înainte de a-l fi văzut, altfel văzându-l n-am putea să-l gândim. E mai mult decât evident că filosoful Kant nu putea să adere la un platonism de acest tip (și e discutabil dacă Platon ar adera la el).

Atunci, ar fi spus empiriștii, schema o extragem din experiență; schema câinelui n-ar fi altceva decât *ideea* lockiană de câine. Dar asta pentru Kant e inacceptabil, dat fiind că avem experiență tocmai aplicând schemele. Nu pot abstrage schema câinelui din datele intuiției, pentru că ele devin *posibile de gândit* tocmai ca urmare a aplicării schemei. Și deci suntem într-un cerc vicios din care (mi se pare că putem să afirmăm liniștiți) prima *Critică* nu face nimic ca să iasă.

N-ar mai rămâne decât o soluție: reflectând asupra datelor intuiției sensibile, comparându-le, evaluându-le, prin înnăscută și foarte secretă artă omenească ascunsă în profunzimile sufletului (și deci în însuși aparatul nostru transcendental), noi nu abstragem, ci *construim* schemele. Că schema câinelui ne-ar proveni din educație, și că nu ne dăm nici măcar seama că o aplicăm, fiindcă prin *vitium subreptionis* suntem înclinați să considerăm că vedem un câine pentru că primim niște senzații, acestor accidente ale modului aproape inconștient cu care punem în funcție aparatul transcendental, Kant (s-a văzut) le-a făcut dreptate.

Că schematismul kantian implică – în sensul că nu poate să nu ne facă să ne gândim la el – un constructivism nu e o idee

originală, mai ales în acea întoarcere la Kant care se reliefează în multe științe cognitive contemporane. Dar cât anume ar putea și ar trebui să fie schema o construcție n-ar trebui să reiasă atât din faptul că se aplică scheme deja construite (ca aceea a câinelui); adevărata problemă este *ce anume se întâmplă când trebuie construită schema unui obiect încă necunoscut?*

2.7. Ornitorincul

Dacă am ales ornitorincul ca exemplu de obiect necunoscut, aceasta nu e din pur capriciu. Ornitorincul a fost descoperit în Australia la sfârșitul secolului al XVIII-lea și a fost mai întâi numit *watermole*, *duck-mole* sau *duckbilled platypus*. În 1799 este examinat în Anglia un exemplar împăiat și comunitatea naturaliștilor nu-și crede ochilor, până-ntr-acolo încât unii insinuează că ar fi vorba de gluma unui taxidermist. Cum anume se ajunge să fie studiat și definit voi spune în **4.5.1**. Fapt este că atunci când apare ornitorincul în Occident, Kant își scrisese deja operele (ultima operă publicată, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, este din 1798). Când se începe să se discute despre ornitorinc, Kant intrase deja în faza lui de obnubilare mintală; poate că cineva i-a menționat lucrul, dar tot ar fi fost niște știri imprecise. Când se hotărăște până la urmă că ornitorincul e un mamifer care depune ouă, Kant este mort de optzeci de ani. Suntem așadar liberi să urmărim experimentul nostru mental și să hotărâm (noi) ce ar fi făcut Kant în fața ornitorincului.

Ar fi fost vorba să-i închipuie schema, pornind de la impresii sensibile, dar aceste impresii sensibile nu se adaptau nici unei scheme anterioare (cum se puteau pune la un loc ciocul și labele palmate cu părul și cu coada de castor, sau ideea de castor cu aceea a unui animal ovipar, cum se putea vedea o pasăre acolo unde apărea un patruped, și un patruped acolo unde apărea o pasăre?). Kant s-ar fi găsit în aceeași situație ca și Aristotel când, trasând toate regulile posibile pentru a distinge rumegătoarele de celelalte animale, oricum o lua, nu reușea deloc să găsească locul cămilei, care scăpa oricărei definiții prin gen și diferență, și dacă își adecva una, alunga din același spațiu definitoriu boul, care totuși rumegă și el[19].

Cineva ar putea fi ispitit să spună că pentru Aristotel situaţia ar fi fost şi mai încurcată, întrucât, fiindcă era convins că ornitorincul tot ar fi trebuit să aibă o esenţă, independent de intelectul nostru, cu atât mai mult ar fi trebuit să-l tulbure neputinţa de a-i găsi o definiţie. Fapt e că şi Kant, care respingea idealismul, ar fi ştiut foarte bine că ornitorincul, dacă i-l oferea intuiţia sensibilă, *exista*, şi deci trebuia să poată fi gândit; şi din orişice parte ar fi venit forma pe care i-ar fi conferit-o, trebuia să fie cu putinţă a o construi.

Cu ce problemă s-ar fi confruntat Kant faţă cu ornitorincul? Termenii problemei i s-au clarificat numai în *Critica facultăţii de judecare* (sau a capacităţii sau facultăţii de a judeca, aşa cum se preferă acum să se traducă). Judecata este facultatea de a gândi particularul ca fiind conţinut în general, şi, dacă este deja dat generalul (regula, legea), judecata e *determinantă*. Dar dacă e *dat numai particularul şi trebuie găsit generalul*, judecata este atunci *reflectantă*.

Introducând schematismul în prima versiune a sistemului, cum ar fi sugerat Peirce, Kant se trezeşte cu un concept exploziv care-l obligă să meargă mai departe: către *Critica facultăţii de judecare*, mai exact. Dar, se poate spune, odată ce de la schemă se ajunge la judecata reflectantă, intră în criză însăşi natura judecăţilor determinante. Deoarece capacitatea de judecată determinantă (învăţăm asta, în sfârşit, scris negru pe alb în capitolul din *Critica facultăţii de judecare* despre dialectica capacităţii de judecată teleologică) „nu are din ea însăşi principii care să fundeze *concepte de obiecte*"; ea se limitează să subsumeze obiecte faţă de legi sau faţă de concepte date ca principii. „Astfel, capacitatea de judecată transcendentală, care conţinea condiţiile pentru a subsuma faţă de categorii, nu era prin sine *nomotetică*, ci indica pur şi simplu condiţiile intuiţiei sensibile sub care se poate da realitate (aplicare) unui concept dat." Deci orice concept de obiect, pentru a fi întemeiat, trebuie să fie pus de judecata reflectantă, care „trebuie să subsumeze sub o lege care nu este încă dată" (CFJ §69).

Natura, la Kant, stă în faţa ochilor, iar realismul său înnăscut îl împiedică să gândească că obiectele din natură nu se află acolo, funcţionând într-un anumit fel, dat fiind că merg înainte de la sine, iar un copac produce un alt copac – din aceeaşi specie – şi în acelaşi timp creşte şi deci se produce şi pe sine însuşi ca individ; şi mugurele unei frunze de copac

altoit pe ramura altui copac produce încă o dată un vegetal din aceeaşi specie; copacul trăieşte ca un tot către care converg părţile, fiindcă frunzele sunt produse de copac, dar desfrunzirea ar avea urmări asupra creşterii tulpinii. Deci copacul trăieşte şi creşte urmând o lege proprie organică şi internă (CFJ §64).

Dar care este această lege nu se poate şti de la copac, dat fiind că fenomenele nu ne spun nimic despre nume. Nu ne-o spun nici formele *a priori* ale intelectului pur, pentru că fiinţările din natură corespund unor legi particulare şi multiple. Şi totuşi, ar trebui să fie considerate ca necesare potrivit unui principiu al unităţii multiplului care de altfel nu ne e cunoscut.

Aceste obiecte din natură sunt (pe lângă legile foarte generale care fac cu putinţă de gândit fenomenele fizicii) tocmai câinii, pietrele, caii – şi ornitorincii. În legătură cu aceste obiecte trebuie să putem spune cum se organizează în genuri şi specii, dar – băgaţi de seamă – genuri şi specii nu sunt doar un simplu arbitru clasificatoriu al nostru: „În natură există o subordonare de genuri şi specii pe care noi o putem surprinde; genurile se apropie la rândul lor unul de altul după un principiu comun, aşa încât să fie posibilă o trecere de la unul la altul şi, prin aceasta, la un gen superior" (CFJ Intr. V).

Şi atunci se încearcă să se construiască conceptul de arbore (este asumat) *ca şi cum* arborii ar fi aşa cum îi putem noi gândi. Se imaginează ceva ca posibil potrivit conceptului (se încearcă acordul formei cu posibilitatea lucrului însuşi, chiar dacă nu avem nici un concept despre el) şi este gândit ca organism care ascultă de nişte scopuri.

A interpreta *ca şi cum* ar fi într-un anumit fel înseamnă a avansa o ipoteză, pentru că judecata reflectantă trebuie să se supună unei legi care nu este încă dată „şi, deci, de fapt, nu e decât un principiu al reflecţiei asupra unor obiecte pentru care obiectiv ne lipseşte cu totul o lege sau un concept al obiectului care să fie suficientă pentru cazurile care se prezintă" (CFJ §69). Şi trebuie să fie un tip de ipoteză foarte aventuros, pentru că de la particular (de la un Rezultat) trebuie indusă o regulă ce nu se cunoaşte încă; şi pentru a găsi pe undeva Regula trebuie pusă ipoteza că acel Rezultat este un Caz al acelei Reguli de construit. Kant nu s-a exprimat în aceşti termeni, desigur, dar a făcut-o kantianul Peirce: este clar că judecata reflectantă nu e altceva decât o *abducţie*.

În acest proces abductiv, s-a spus, genurile și speciile nu sunt pur arbitru clasificatoriu – și dacă ar fi astfel ar putea doar să se aranjeze după ce abducția a avut loc, într-o fază avansată a elaborării conceptuale. În lumina celei de a treia *Critici*, trebuie admis că judecata reflectantă, întrucât e teleologică, atribuie un caracter de „animalitate" (sau de „ființă vie") încă din construcția schematică. Să reflectăm ce anume i s-ar fi întâmplat lui Kant dacă ar fi văzut un ornitorinc. Ar fi avut intuiția unei multiplicități de trăsături care-l obligau să construiască schema unei ființe autonome, nepusă în mișcare de forțe exterioare, care dădeau la iveală o coordonare în propriile-i mișcări, un raport organic și funcțional între cioc (care-i permite să apuce hrana), labe (care-i permit să înoate), cap, trunchi și coadă. Animalitatea obiectului i s-ar fi propus ca element întemeietor al schemei perceptive, nu ca atribuire abstractă (care n-ar fi făcut altceva decât să ratifice conceptual ceea ce schema deja conținea[20]).

Dacă ar fi putut Kant să observe ornitorincul (morfologie, obiceiuri și gesturi) așa cum s-a făcut treptat în secolele următoare, ar fi ajuns probabil la concluzia la care ajunge Gould (1991: 277): acest animal, apărut încă din Mezozoic, înainte de alte mamifere ale epocii Terțiare, și care n-a mai evoluat deloc, nu reprezintă o stângace încercare a naturii de a produce ceva mai bun, ci este o capodoperă de *design*, un exemplu fantastic de adaptare ambientală, care a permis unui mamifer să supraviețuiască și să prospere în râuri. Blana lui pare făcută anume pentru a-l ocroti de apa rece, el știe să-și ajusteze propria temperatură corporală, toată morfologia lui îl face potrivit ca să se scufunde în apă să găsească hrana ținând ochii și urechile închise, membrele anterioare îl fac să înoate bine, cele posterioare și coada îi servesc drept cârmă, faimoșii pinteni posteriori îl fac apt să se întreacă cu alți masculi în sezonul împerecherilor. Ornitorincul are, în fine, o structură foarte originală, perfect conturată pentru scopurile cărora le este destinată. Dar probabil că Gould n-ar fi putut da această lectură „teleologică" a ornitorincului dacă nu i-ar fi sugerat Kant că „un produs organizat al naturii este cel în care totul e scop și, reciproc, e și mijloc" (CFJ §66) și că produsele naturii se prezintă (spre deosebire de mașini, mișcate de o simplă forță motrice, *bewegende Kraft*), ca organisme agitate interior de o *bildende Kraft*, o capacitate, o forță formantă.

Și totuși Gould, ca să definească această *bildende Kraft*, n-a găsit ceva mai bun decât să se ia după metafora *design*-ului, care-i un mod de a înjgheba ființări nenaturale. Nu cred că ar fi putut Kant să nu-i dea dreptate, chiar dacă făcând astfel s-ar fi descoperit într-o fericită contradicție. Este pentru că și Capacitatea de Judecată, odată intrată în scenă ca reflectantă și teleologică, răstoarnă și domină întregul univers al cognoscibilului, și cuprinde orice obiect ce poate fi gândit, fie și un scaun. Este adevărat că un scaun, ca obiect al meșteșugului, ar putea fi judecat numai ca frumos, pur exemplu de finalitate fără scop și universalitate fără concept, sursă de plăcere fără interes, rezultat al unui joc liber al imaginației și al intelectului. Dar în acest punct puțin lipsește ca să adăugăm o regulă și un scop acolo unde am căutat să extragem una, iar scaunul va fi văzut potrivit intenției celui care l-a conceput ca obiect funcțional, finalizat în vederea propriei funcții, organic structurat în așa fel ca oricare parte a lui să susțină întregul.

Kant e cel care trece destul de dezinvolt de la judecăți teleologice care privesc ființări din natură la judecăți teleologice privind produsele artificiale. „Dacă cineva ar percepe, într-o țară ce nu-i pare locuită, o figură geometrică, desenată pe nisip, să zicem un hexagon regulat, iată că reflecția sa, elaborând un concept al acestei figuri, și-ar da seama cu ajutorul rațiunii, fie și în chip obscur, de unitatea principiului de generare al acestui hexagon, și așa, conform cu rațiunea ar aprecia că nici nisipul, nici marea apropiată, nici vânturile și nici animalele cu amprentele lor, pe care el le cunoaște, nici orice altă cauză lipsită de rațiune nu sunt temeiul posibilității unei astfel de figuri: pentru că o coincidere cu un astfel de concept, care-i posibil numai în rațiune, i s-ar părea atât de infinit contingentă, că ar fi totuna dacă n-ar exista nici o naturală privitoare la aceasta; și i s-ar părea că, prin urmare, nu este nici măcar o cauză în natură (care produce efecte în mod pur mecanic) care să poată să conțină și cauzalitatea pentru un astfel de efect, ci că ar putea-o face doar conceptul unui astfel de obiect, ca și concept pe care doar rațiunea l-ar putea da și cu care poate confrunta obiectul, și că prin urmare acel obiect poate fi fără îndoială considerat ca scop, dar nu ca scop natural: deci, ca produs al meșteșugului (*vestigium hominis video*)" (CFJ §64).

Kant este cu siguranță dintre cei care i-au convins pe filosofi că e permis să construiești, fără nici un punct stabil, o frază

care numără în ediția Academiei douăzeci și două de rânduri*, dar ne-a povestit bine și cum se dezvoltă o abducție demnă de Robinson Crusoe. Și dacă cineva ar observa că în acest caz meșteșugul a imitat totuși o fugă regulată, care nu e inventată de meșteșug, ci propusă de intuiții matematice pure, ar ajunge un exemplu care precedă cu puțin citatul de mai sus: unde, ca pildă de finalitate empirică (opusă celei pure a cercului, care pare să fie conceput cu scopul de a face să se remarce toate demonstrațiile ce se pot deduce din el), se propune o grădină frumoasă – bineînțeles, o grădină frumoasă în stil franțuzesc, în care meșteșugul prevalează asupra naturii, cu rondurile și cu aleile ei bine ordonate; și se vorbește de finalitate, empirică, desigur, și reală, deoarece știm bine că grădina a fost aranjată potrivit unui scop și unei funcții. Se poate spune că vederea grădinii sau a scaunului ca organism finalizat cere o ipoteză mai puțin aventuroasă, pentru că știu deja că obiectele artificiale ascultă de intenția artizanului, în timp ce pentru natură judecata postulează (și indirect o formativitate, un soi de *natura naturans*) ca pe unica posibilitate pentru a o înțelege. Dar în orice caz și obiectul artificial nu poate să nu fie abordat de către judecata reflectantă.

Ar fi optimist să spunem că această versiune teleologică a schemei se desfășoară cu absolută claritate și în cea de a treia *Critică*. A se vedea, de exemplu, faimosul paragraf 59 care a făcut să curgă fluvii de cerneală din partea celor care au încercat să regăsească la Kant elementele unei filosofii a limbajului. Întâi de toate se conturează acolo o diferență între *scheme*, proprii conceptelor pure ale intelectului, și *exemple* (*Beispiele*), care contează pentru conceptele empirice. Ideea în sine n-ar fi lipsită de farmec: în schema câinelui sau a copacului intră în joc idei „prototipale", ca și cum prin *prezentarea* unui câine (sau a imaginii unui câine anume) s-ar putea reprezenta toți câinii. Cu toate acestea ar rămâne de hotărât cum se face că această imagine, care trebuie să mijlocească între multiplul intuiției și concept, nu poate să fie deja întrețesută cu concepte – ca să fie imaginea unui câine *în general* și nu a câinelui *aceluia*. Și, încă o dată, care „exemplu" de câine ar mijloci între intuiție

* Este chiar fraza de mai sus, reprodusă aici de Eco. Să se observe că, la rândul său, autorul cărții de față formulează și el o frază de douăsprezece rânduri drept comentariu! (n.t.)

și concept, dat fiind că pentru conceptele empirice pare chiar că schema ajunge să coincidă tocmai cu posibilitatea de a figura un concept generic?

De îndată după aceea se spune că exhibarea sensibilă a ceva („ipotipoză") poate fi *schematică* atunci când unui concept sesizat de intelect îi este dată intuiția corespunzătoare (și aceasta e valabil pentru schema cercului, indispensabilă pentru a înțelege conceptul de „farfurie"); dar e *simbolică* atunci când unui concept pe care numai Rațiunea îl poate gândi, neexistând pentru ea intuiție corespunzătoare, îi este atribuită una în chip de analogie: cum s-ar întâmpla dacă aș voi să reprezint statul monarhic ca pe un trup omenesc. Aici, desigur, Kant vorbește nu numai de simboluri în sensul logico-formal (care pentru el sunt simple „caracterisme"), ci și de fenomene ca metafora sau alegoria.

Deci între scheme și simboluri rămâne un hiat. Dacă pentru ornitorinc încă mai pot să spun că primul impact a fost metaforic („cârtița acvatică"), nu la fel se poate spune despre câine.

Există un hiat pe care Kant, cred, încearcă să-l umple în *Opus postumum*. Despre care, fără să-i pătrundem întortocheatele labirinturi, se poate spune că acolo Kant încearcă și mai mult să determine diferitele legi particulare ale fizicii care nu pot fi argumentate numai de categorii. Kant, pentru a putea funda fizica, trebuie să postuleze eterul ca materie care, împrăștiată în tot spațiul cosmic, se găsește în toate corpurile și le străbate.

Percepțiile exterioare, ca material pentru o experiență posibilă, cărora le lipsește doar forma conexiunii lor, sunt efectul unor forțe agitatoare (sau motrice) ale materiei. Însă, pentru a mijloci aplicarea acestor forțe motrice la raporturile ce se prezintă în experiență, trebuie identificate legi empirice. Ele nu sunt date a priori, ci necesită niște concepte *construite* de noi (*selbstgemachte*). Acestea nu sunt concepte date de rațiune sau de experiență, ci concepte *artificiale*. Sunt *problematice* (și se amintește că o judecată problematică depinde de Postulatul Gândirii Empirice în General prin care ceea ce se acordă cu condițiile formale ale experienței este posibil).

Astfel de concepte trebuie gândite ca temei al cercetării naturale. Trebuie deci să se postuleze (în cazul conceptului artificial de eter) un tot absolut existent în materie.

Kant repetă de diferite ori că acest concept nu e o *ipoteză*, ci un postulat al rațiunii, dar neîncrederea lui în ce privește

termenul *ipoteză* are rădăcini newtoniene: într-adevăr, un concept (construit, ca să zicem așa, pe nimic) ce face posibilă totalitatea experienței e o abducție care recurge, ca să explice anumite Rezultate, la o Regulă construită *ex novo*[21]. Să nu ne lăsăm înșelați nici de faptul că postulatul eterului s-a demonstrat mai apoi eronat: a funcționat destul de bine pentru mult timp, și abducțiile (să ne gândim la teoria epiciclurilor și a corpurilor conducătoare de electricitate) se dovedesc bune când țin mult timp, până când nu intră în scenă o abducție mai adecvată, mai economică și mai eficientă.

Așa cum observă Vittorio Mathieu în legătură cu ultimul Kant, „intelectul face experiența proiectând structura potrivit căreia forțele motrice ale obiectului pot acționa". Judecata reflectantă, în loc să observe (și din asta să producă scheme), produce scheme ca să poată observa și experimenta. Și „o astfel de doctrină trece dincolo de acea *Critică*, prin libertatea pe care o atribuie proiectării intelectuale a obiectului"[22].

Cu acest schematism târziu intelectul nu construiește simpla determinare a unui obiect posibil, ci *face* obiectul, îl *construiește*, iar în această activitate (prin ea însăși problematică) procedează prin încercări[23].

Noțiunea de încercare devine în acest punct crucială. Dacă schema conceptelor empirice e un construct care caută să facă cu putință de gândit obiectele din natură, și dacă despre conceptele empirice nu se poate da sinteză încheiată vreodată, pentru că în experiență se pot descoperi mereu note noi ale conceptului (L I §103), atunci schemele însele nu vor putea fi decât bune de revăzut, falibile, destinate să evolueze în timp. Dacă conceptele pure ale intelectului puteau constitui un soi de repertoriu intemporal, conceptele empirice nu pot decât să devină „istorice", sau culturale, cum am vrea să spunem. Sau, așa cum spune Paci (1957: 185), sunt întemeiate nu pe necesitate, ci pe *posibilitate*: „Sinteza e imposibilă fără timp și deci fără schemă, fără imaginea care este întotdeauna ceva mai mult decât simpla proiecție, ceva nou sau, cum vom spune noi, proiectant, deschis viitorului, posibilului".

Kant nu a „spus" aceasta, dar pare greu să nu o spună dacă ducem până la ultimele sale consecințe doctrina schematismului. În sensul acesta, în orice caz, a înțeles-o Peirce, care a pus hotărât întregul proces cognitiv sub semnul inferenței ipotetice, drept care senzațiile apar ca interpretări de stimuli;

percepţiile ca interpretări de senzaţii; judecăţile perceptive ca interpretări de percepţii; propoziţiile particulare şi generale ca interpretări de judecăţi perceptive; teoriile ştiinţifice ca interpretări de serii de propoziţii (*cf.* Bonfantini şi Grazia, 1976: 13).

În faţa infinitei segmentabilităţi a *continuum*-ului, atât schemele perceptive, cât şi propoziţiile însele referitoare la legile din natură (cum anume este un rinocer, dacă delfinul este un peşte, dacă e cu putinţă să gândeşti eterul cosmic) decupează entităţi sau raporturi care – chiar dacă în grade diferite – rămân totdeauna ipotetice şi supuse posibilităţii falibilismului.

Firește, în acest punct şi transcendentalismul va suferi revoluţia lui copernicană. Garanţia că ipotezele noastre sunt „juste" (sau cel puţin acceptabile ca atare până la proba contrarie) nu va mai fi căutată în acel *a priori* al intelectului pur (chiar dacă şi din el se vor salva formele logice cele mai abstracte), ci în consensul, şi el, istoric, progresiv, temporal, al Comunităţii[24]. Faţă cu riscul falibilismului, transcendentalul se istoricizează şi el, devine o acumulare de interpretări acceptate, şi acceptate după un proces de discuţie, selecţie, respingere[25]. Instabilă întemeiere, aceea bazată pe pseudo-transcendentalul Comunităţii (idee optativă mai mult, nu categorie sociologică): şi totuşi Consensul Comunităţii este cel care ne face astăzi să înclinăm pentru abducţia kepleriană mai degrabă decât pentru aceea a lui Tycho Brahe. Firește, Comunitatea a prevăzut ceea ce se cheamă probe, dar nu autoritatea probei în ea însăşi este aceea care ne convinge, sau ne reţine s-o falsificăm: ci mai degrabă dificultatea de a pune în dubiu o probă fără să dai peste cap întregul sistem, paradigma care o susţine.

Această detranscendentalizare a cunoaşterii o regăsim, prin explicită influenţă peirceană, în noţiunea lui Dewey de „aserţiune justificată", aşa cum se preferă să se spună astăzi, de *aseribilitate garantată*, şi rămâne prezentă în diferitele concepţii holistice ale ştiinţei. Dar, cu toate că în sensul acesta conceptul de adevăr acceptabil ar depinde de presiunea structurală a unui corp de cunoştinţe interdependente, în interiorul acestui corp ies la iveală mereu fapte, care se prezintă treptat, treptat şi care apar ca „recalcitrante faţă de experienţă". Şi iată că astfel reapare înlăuntrul unei paradigme unitare şi solidare ceea ce pentru Peirce era dintotdeauna una dintre problemele fundamentale (şi dintre îndatoririle) Comunităţii: cum să recunoască – după ce şi-a bătut capul îndelung şi colectiv în privinţa

„nu"-urilor, a rezistenţelor şi a refuzurilor – *liniile de tendinţă* ale *continuum*-ului. Dar la aceasta voi reveni în **2.9**.

2.8. Recitire a lui Peirce

S-a spus în **2.2**. că probabil Peirce, încercând să se descurce între *Ground*, judecata perceptivă şi Obiect Imediat, căuta să rezolve, din punctul de vedere al unei viziuni inferenţiale a cunoaşterii, problema schematismului. Nu cred că, în cursul diferitelor reluări ale temei care parcurg întreaga sa operă, Peirce ne-a dat un răspuns unic şi definitiv. Încerca mai multe. Avea nevoie de un concept de schemă, dar nu putea să-i găsească modalităţile deja întemeiate şi nu le putea deduce. Trebuia să le descopere „în acţiune", în toiul unei activităţi neîncetate de interpretare. Din care cauză nu ajunge, cred, să te încrezi în filologie, sau cel puţin n-am intenţia s-o fac în rândurile de faţă. Voi încerca mai degrabă să spun cum cred că trebuie citit (dacă vreţi, reconstituit) Peirce, sau să-l fac să spună ce aş vrea eu să fi spus, pentru că numai în acest caz aş reuşi să înţeleg ce anume voia să spună.

Fumagalli (1995 : 3) pune în evidenţă felul cum, începând cu 1885, se constată o cotitură în gândirea peirceană. Din aceşti ani categoriile din acea „New list" de tinereţe nu mai sunt deduse dintr-o analiză a propoziţiei, ci privesc trei domenii ale experienţei. Există un fel de trecere, aş spune, de la logică la gnoseologie : *Ground*-ul, de exemplu, nu mai e un predicat, ci o senzaţie. La fel, cel de al doilea moment, cel al indicalităţii, devine un tip de experienţă care are forma *shock*-ului, e un impact cu un individ, cu o *haecceitas* care ajunge să-l „izbească" pe subiect fără să fie încă o reprezentare. Fumagalli observă că, dacă e aşa, avem o revenire kantiană la nemijlocitul intuiţiei, anterioară oricărei activităţi inferenţiale. Totuşi, deoarece această intuiţie, cum vom vedea, rămâne purul sentiment că ceva îmi stă în faţă, ar fi încă lipsită de orice conţinut intelectual şi de aceea (mi se pare) ar putea fi suportul polemicii anticarteziene a tânărului Peirce. *Ground*-ul e o *Firstness*. Am văzut deja, termenul poate însemna „fundal" (şi ar fi o interpretare înşelătoare) sau „bază" ori „fundament". Este o astfel de bază în sensul procesului cunoscător, nu metafizic, altfel *Ground*-ul ar

fi substanța, ceva care candidează obscur la a deveni *subjectum*-ul unor predicații. În schimb, apare el însuși ca predicat posibil, mai mult ca un „e roșu" decât ca un „*acesta* e roșu". Suntem încă înainte de întâlnirea cu ceva care ne rezistă, suntem pe punctul de a intra în *Secondness*, dar nu suntem încă acolo. La un moment dat Peirce ne spune că e „pura *species*", dar nu cred că se poate înțelege termenul în sensul său scolastic: trebuie înțeles în sensul său curent, ca aparență, asemuire (Fabbrichesi, 1981: 471). De ce Peirce îl numește icon și asemuire (*likeness*), și spune că are natura unei idei? Cred că se-ntâmplă asta pentru că Peirce crește în tradiția greco-occidentală, pentru care cunoașterea trece întotdeauna printr-o viziune. Dacă Peirce s-ar fi format în cultura ebraică, ar fi vorbit de un sunet, de o voce.

2.8.1. Ground-*ul,* qualia *și iconismul primar*

Și în fond ce anume are vizual senzația nemijlocită de căldură, care e *Firstness* cu același drept ca și o senzație de roșu? În ambele cazuri avem deocamdată ceva insesizabil, așa încât Peirce, cu o expresie foarte „gingașă", spune că ideea lui *First* este „so tender that you cannot touch it without spoiling it"* (CP 1.358).

Dar, ca atare, *Ground*-ul trebuie văzut și din punctul de vedere al realismului lui Peirce, și din punctul de vedere al teoriei lui despre icon. Din punctul de vedere al realismului peircean, *Firstness* este o prezență „such as it is", nimic altceva decât un caracter pozitiv (CP 5.44)[26]. E o „quality of feeling", ca o culoare purpurie simțită fără nici un sens de început sau de sfârșit al experienței, fără nici o autoconștiință distinctă de sentimentul culorii, nu e un obiect, și nici nu este inițial inerentă nici unui obiect recognoscibil, n-are nici o generalitate (CP 7.530). El *este* și ne face să trecem la *Secondness*, fie prin faptul că ne dăm seama de coexistența mai multor calități care deja se opun reciproc înainte de a ni se opune *nouă* (7.533), fie pentru că în momentul acela trebuie totuși să spunem că ceva este. Din acel moment deja poate să se declanșeze interpretarea, dar înainte, nu îndărăt. Totuși, apărând, el este încă „mere may-be" (CP 1.304), potențialitate fără existență (CP 1.328), simplă

* „Atât de plăpândă, încât n-o poți atinge fără s-o distrugi" (engl.) (n.t.).

posibilitate (CP 8.329), în orice caz posibilitate a unui proces perceptiv, „not rational, yet capable of rationalisation" (CP 5.119). „Nu poate fi gândit în mod articulat; afirmați-l, și veți fi pierdut deja caracteristica-i inocență; pentru că aserțiunea implică întotdeauna negarea a altceva... Amintiți-vă numai că orice descriere a lui poate fi falsă" (CP 1.357)[27].

Aici Peirce nu e kantian: nu se îngrijește deloc să descopere în intuiție o multiplicitate. Dacă există acolo intuiție primară, ea e absolut simplă. Îmi închipui că alte atribute, după primul roșu, primul cald, prima senzație de duritate, se pot adăuga apoi, în procesul inferențial care îi urmează; dar începutul e absolut punctual. Cred că atunci când Peirce spune că *Ground*-ul e o calitate ar vrea să spună ceea ce filosofia definește și astăzi ca fenomenul de *qualia* (*cf.* Dennett, 1991).

Dramaticei probleme a ceea ce numim *qualia*, *Ground*-ul îi arată toate antinomiile: cum poate să fie pură posibilitate, anterioară oricărei conceptualizări, și totuși să devină predicat, un *general* predicabil al multor obiecte diferite – cu alte cuvinte, cum poate fi o senzație de alb un pur *album* care precedă până și recunoașterea obiectului de care este inseparabil, și cu toate acestea să fie nu numai nominabil, ci și predicabil ca *albedo* al unor obiecte diferite? Și, ulterioară problemă pentru Peirce, cum e posibil ca o astfel de calitate și posibilitate pură (cum am menționat în **2.2**) să nu poată fi nici criticată și nici pusă sub semnul întrebării?

Să începem de la ultima problemă. În privința unei calități Peirce nu vorbește încă de judecată perceptivă, ci de un simplu „ton" al conștiinței, și tocmai acest ton este cel pe care el îl definește ca rezistând la orice critică posibilă. Peirce nu ne spune nici că o senzație de roșu e „infailibilă", ci că, odată ce a fost, chiar dacă pe urmă ne dăm seama că greșisem, rămâne indiscutabil că a fost (*cf.* Proni, 1992, 3.16.1). Există un exemplu în CP 5.142 unde se vorbește de ceva care în primă instanță mi-a apărut ca de un alb perfect și pe urmă, într-o serie de comparații succesive, îmi apare ca un alb murdar. Peirce ar fi putut să dezvolte exemplul și să-mi vorbească de o gospodină care într-un prim moment percepe cearșaful abia spălat ca fiind foarte alb, dar pe urmă, comparându-l cu un altul, admite că al doilea e mai alb decât primul. Să nu se creadă că e întâmplătoare sau răutăcioasă referirea la schema canonică pentru publicitatea televizivă a detergenților: Peirce înțelegea să vorbească tocmai despre această problemă.

Față cu publicitatea detergentului, Peirce ne-ar fi spus că gospodina și-a dat seama la început de albeața primului cearșaf („ton" pur al conștiinței); apoi, odată trecută la recunoașterea obiectului (*Secondness*) și începând o comparare hrănită de inferențe (*Thirdness*), descoperind că albeața cearșafului se prezintă în niște *grade*, poate să afirme că al doilea cearșaf este mai alb decât primul, dar în același timp nu poate șterge impresia precedentă, care, ca pură calitate, *a fost*: și de aceea spune „credeam (*înainte*) că cearșaful meu este alb, dar *acum*, când l-am văzut pe al ei, etc.".

Dar – și ajungem la prima problemă – în cursul acestui proces gospodina, comparând diferitele gradări ale acelui *album* care inițial era pură posibilitate de conștiință, sau reacționând la *album*-ul a cel puțin două cearșafuri diferite, a trecut la predicatul de *albedo*, adică la un *general*, care se poate numi și pentru care există un Obiect Imediat. Vom putea spune că una e să simți un obiect ca roșu, fără măcar să fi avut conștiința că suntem în fața a ceva exterior conștiinței, și alta e să efectuezi pre-sciziunea prin care se predică acelui obiect calitatea de a fi roșu.

Dar cu aceasta încă nu s-ar fi răspuns la o serie de întrebări. Vom fi lămurit despre *ce anume* înțelegea Peirce să vorbească, dar nu *cum* anume explica el procesul despre care vorbea. Cum se întâmplă că o pură calitate (*Firstness*), care ar trebui să fie punctul de plecare imediat și necorelat al oricărei percepții succesive, poate să funcționeze ca predicat, și deci să fi fost deja numit, dacă signitatea se instaurează numai în *Thirdness*? Și cum se întâmplă dacă, fiece cunoaștere fiind inferență, avem un punct de plecare care inferențial nu poate fi, deoarece se manifestă nemijlocit fără ca măcar să poată fi discutat sau negat?

De exemplu, *Ground*-ul n-ar trebui să fie nici măcar un icon, dacă iconul e asemănare, pentru că nu poate avea raporturi de asemănare cu nimic, decât cu sine însuși. Aici Peirce oscilează între două noțiuni: pe de o parte, am văzut, *Ground*-ul e o idee, o diagramă scheletică, dar dacă e așa, este deja Obiect Imediat, deplină realizare a lui *Thirdness*; pe de altă parte, el e o *Likeness* care nu seamănă cu nimic. El doar îmi spune că senzația pe care o simt într-un fel oarecare emană de la Obiectul Dinamic.

În acest caz trebuie să eliberăm (și chiar în pofida lui Peirce, din când în când, schimbându-se ca termen, ne răstoarnă ideile)

conceptul de asemănare de cel de comparație. Comparația se dă în raporturile de *similitudine*, când pe baza unei proporții puse noi spunem, de exemplu, despre un graf că exprimă anumite relații pe care trebuie să le presupunem în obiect. Similitudinea (deja împletită cu legi) explică felul cum ar funcționa *hipoiconii*, cum sunt diagramele, desenele, tablourile, partiturile muzicale, formulele algebrice. Dar iconul nu este explicat spunând că este o asemănare, și nici spunând că este o similitudine. Iconul este fenomenul care fundează orice posibilă judecată de asemănare, dar nu poate fi fundat de ea.

Deci ar fi înșelător să gândim iconul ca o „imagine" mentală ce reproduce calitățile obiectului, pentru că în acest caz ar fi ușor de abstras din multe imagini particulare o imagine generală, așa cum, într-un fel oarecare, din atâtea păsări sau din atâția copaci se abstrage (oricum s-ar petrece asta) o idee de pasăre sau de copac în general. Nu vreau să spun că nu trebuie admise imagini mentale sau că în unele momente Peirce s-a gândit la icon în termeni de imagine mentală. Spun că pentru a concepe conceptul de iconism primar, acela care se instaurează în momentul *Ground*-ului, se cere să abandonăm până și noțiunea de imagine mentală[28].

Să încercăm să eliminăm faptele mentale, iar mental să facem mai degrabă un experiment. Abia m-am deșteptat și, încă adormit, pun cafetiera pe foc. Probabil că am dat gazul prea tare, sau n-am pus bine cafetiera unde trebuie, dar fapt e că s-a înfierbântat prea tare și toarta, iar atunci când iau cafetiera ca să torn cafeaua sar ca ars. Nu mai citez și înjurăturile de rigoare, îmi protejez degetele, și torn cafeaua. Sfârșitul poveștii. Dar în dimineața următoare fac aceeași greșeală. Dacă va trebui să verbalizez a doua experiență, aș spune că am pus *aceeași* cafetieră pe foc și că am tras de aici *aceeași* senzație dureroasă. În realitate, cele două tipuri de recunoaștere sunt diferite. A stabili că e *aceeași* cafetieră este efect al unui complex de inferențe (deplin *Thirdness*): aș putea să am (cum și am) două cafetiere de același tip, una mai nouă și cealaltă mai veche, iar a stabili pe care dintre cele două am luat-o implică o serie de recunoașteri și de conjecturi asupra unor caracteristici morfologice ale obiectului, și până și amintirea locului unde am pus-o cu o zi înainte.

Dar „a simți" că ceea ce simt astăzi e *același* lucru (cu neglijabile variațiuni de intensitate termică) cu ceea ce am

simțit ieri, aceasta e o altă socoteală. Eu sunt destul de sigur că am avut *aceeași* impresie de tresărire, sau mai bine zis încerc o senzație termică dureroasă pe care într-un fel o *recunosc* ca *asemănătoare* cu aceea din ziua precedentă.

Nu cred că pentru a realiza această recunoaștere s-ar cere multe inferențe. Soluția cea mai comodă ar fi că experiența precedentă mi-a lăsat în circuitele neuronice o „urmă". Există însă riscul să consider deja această urmă ca pe o schemă, un prototip al senzației, o regulă pentru a recunoaște senzații asemănătoare. Să acceptăm chiar o idee care circulă în mediile neo-conexionismului, potrivit căreia nu e necesar ca rețeaua neuronală să construiască un prototip al categoriei, și n-ar exista distincție între regulă și date (memoria stimulului și memoria regulii ar avea, adică, aceeași configurare, același pattern neural). În chip și mai modest, s-ar putea accepta că, în momentul în care am avut senzația de durere, s-a activat în aparatul meu nervos un punct care e același ce se activase cu o zi înainte și că acest punct, activându-se, într-un fel m-a făcut să simt, împreună cu senzația termică, o senzație de „din nou". Nu sunt sigur că trebuie măcar presupusă o memorie, decât în sensul în care dacă o dată am suferit o traumă într-o parte a trupului, trupul a păstrat „memoria" ofensei și, la o nouă traumă, reacționează în alt mod decât dacă ar fi fost lovită o parte ce este încă virgină. Iată, e ca și cum prima dată am simțit o senzație de „cald$_1$", iar a doua oară o senzație de „cald$_2$".

Gibson (1966 : 278), care consideră și el ca destul de motivată și, la urma urmei, comodă ideea că senzația lasă o urmă, și că *input*-ul prezent trebuie într-un fel să reactiveze urma depozitată de experiența precedentă, observă totuși că o explicație alternativă ar fi aceea că judecata de asemănare între stimuli reflectă o acordare a sistemului perceptiv la invariantele stimulului informativ. Nici o urmă, nici o „schemă" preventivă, pur și simplu ceva pe care nu putem să nu-l numim *adecvare*.

Nu înseamnă că am căzut din nou într-o teorie a cunoașterii (sau cel puțin a vestibulului ei senzorial) ca *adaequatio*. Este vorba de o simplă adecvare între stimul și răspuns, și de aceea nu trebuie să înfruntăm toate paradoxurile unei teorii a adecvării la nivelurile cognitive superioare, prin care, dacă percepând un câine îl găsim adecvat schemei noastre de câine, trebuie să ne întrebăm pe ce baze se întemeiază judecata de adecvare, și căutând modelul adecvării se intră în spirala celui

de al Treilea Om. Nu, această identitate, această corespondenţă statistică între stimul şi răspuns ne spune că răspunsul este exact acela provocat de stimul.

Ce înseamnă în acest caz adecvarea? Presupunem că cineva reuşeşte să înregistreze procesul care se desfăşoară în sistemul nostru nervos ori de câte ori primim acelaşi stimul, şi că înregistrarea are întotdeauna configurarea x. Vom spune atunci că x corespunde adecvat stimulului şi că este iconul lui. Deci spunem că iconul dă la vedere o *asemănare* cu stimulul.

Această adecvare pe care am hotărât să o numim asemănare nu are nimic (încă) de a face cu o „imagine" care să corespundă punct cu punct caracteristicilor obiectului sau ale câmpului stimulant. Aşa cum aminteşte Maturana (1970 : 10), două stări de activitate într-o celulă nervoasă dată pot fi considerate ca *aceleaşi* (sau ca *echivalente*) dacă „aparţin aceleiaşi clase" şi sunt definite de acelaşi pattern de activitate, fără a trebui să aibă natura unei hărţi cu corespondenţe punct cu punct. Să luăm de exemplu ca bună legea lui Fechner, prin care intensitatea unei senzaţii e proporţională cu logaritmul excitatorului fizic. Dacă ar fi aşa, şi dacă proporţia ar fi constantă, intensitatea excitaţiei ar fi iconul excitatorului (în formula S = K *log* R semnul de egalitate ar exprima relaţia de asemănare iconică).

Cred că iconismul primar, pentru Peirce, stă în această corespondenţă prin care stimulul este în chip *adecvat* „reprezentat" de acea senzaţie, şi nu de o alta. Această adecvare nu se cere explicată, ci doar recunoscută. Iată cum în acest sens iconul este cel care devine parametrul asemănării şi nu invers. Dacă din acel moment înţelegem să vorbim despre alte relaţii mai complexe de asemănare, sau de relaţii calculate de similitudine, pe modelul acelei asemănări primare care e iconul, stabilim ce va să zică, evident, în sens mai puţin nemijlocit, rapid, indiscutabil, a fi *similar-cu*[29].

În **6.11** vom vedea că un raport de felul acesta, nemediat, indiscutabil (tot cu condiţia să nu intervină elemente capabile să „înşele" simţurile), se constată şi cu imaginea speculară. Dar în rândurile de faţă prefer să evit trimiterea la o imagine de orice natură tocmai pentru a elibera noţiunea de iconism de legătura ei istorică cu imaginile vizuale.

2.8.2. Pragul inferior al iconismului primar

Dacă-i posibil să definim iconismul primar în termeni nementali, este pentru că în interiorul gândirii peirceene se încrucișează două perspective diferite, dar reciproc dependente: metafizico-cosmologică și cognitivă. E sigur că, dacă nu se citește în cheie semiotică, metafizica și cosmologia lui Peirce rămân incomprehensibile; dar la fel s-ar putea spune despre semiotica sa față de cosmologia sa. Categorii ca *Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*, și însuși conceptul de interpretare, nu definesc numai niște *modi significandi*, adică niște modalități de cunoaștere a lumii: sunt și *modi essendi*, moduri în care lumea *se comportă*, procedee cu ajutorul cărora lumea, în cursul evoluției, se interpretează pe ea însăși[30].

Din punct de vedere cognitiv, iconul, văzut în natura sa de pură calitate, stare de conștiență, absolut irelată, este o Likeness pentru că e egal (adecvat) cu ceea ce i-a stimulat nașterea (și este astfel chiar dacă nu este încă comparat cu propriu-i model, chiar dacă nu e încă văzut în conexiune cu nici un obiect exterior simțurilor). Din punct de vedere cosmologic, iconul e disponibilitatea naturală a ceva de a se *încastra* cu un alt lucru. Dacă Peirce ar fi ajuns la cunoștința teoriei codului genetic, ar fi considerat cu siguranță iconic raportul care permite unor lanțuri de baze azotate să producă succesiuni de aminoacizi, sau unor triplete de ADN să fie substituite de triplete de ARN.

Vorbesc aici despre ceea ce în *Tratat* (0.7) defineam ca fiind „pragul inferior al semioticii", excluzându-l dintr-o discuție în care se încerca să se elaboreze o semiotică a raporturilor culturale, singura ce avea un sens dacă se considera Obiectul Dinamic ca *terminus ad quem* al proceselor de semnificare și de referință. Dar aici considerăm acum Obiectul Dinamic ca *terminus a quo*, și de aceea această semioză naturală (*a parte objecti*) trebuie să fie luată în considerare.

Cu toate precauțiile cazului: nu încerc deloc să repudiez distincția (ce rămâne de bază) între semnal și semn, între procesele diadice de stimul-răspuns și procesele triadice de interpretare, astfel încât numai în deplina expansiune a triadicității ies la iveală fenomene ca semnificat, intenționalitate, interpretare (oricum am dori să le considerăm). Admit însă aici, împreună

cu Prodi (1977), că pentru a înțelege fenomenele culturale superioare, care, evident, nu se nasc din nimic, trebuie să acceptăm că există niște „baze materiale ale semnificării" și că astfel de baze stau tocmai în această dispunere către întâlnirea și interacția pe care o putem vedea ca prima apariție (nu încă cognitivă și nu desigur mentală) a iconismului primar.

În acest sens, condiția elementară a semiozei ar fi o stare fizică prin care o structură e dispusă să interacționeze cu o alta (Prodi ar fi spus: „e dispusă să fie *citită* de"). Într-o dezbatere desfășurată între imunologi și semioticieni, și în care imunologii susțineau că la nivel celular se petreceau fenomene de „comunicare" (Secarz *et al.*, 1988), miza era de a decide dacă unele fenomene de „recunoaștere" din partea limfocitelor în sistemul imunitar puteau fi tratate în termeni de „semn", „semnificat", „interpretare" (vezi, între altele, aceeași problemă în Edelman, 1992, III, 8). Rămân tot precaut în a extinde dincolo de pragul inferior al semiozei termeni care indică fenomene cognitive superioare; dar e sigur că e nevoie să postulăm ceea ce acum numesc eu iconism primar ca să explicăm de ce și cum „limfocitele T au capacitatea de a distinge macrofagele infectate de cele normale pentru că *recunosc* ca semne de anormalitate mici fragmente de bacterii pe suprafața macrofagului" (Eichmann, 1988: 163). Să eliminăm chiar din acest context cuvântul „semne", să recunoaștem unor termeni ca „a recunoaște" o valoare metaforică (respingând ideea că o limfocită recunoaște ceva așa cum recunoaștem noi chipul părinților noștri), să ne abținem de a comenta faptul că pentru mulți imunologi limfocita face și niște „alegeri" în situații alternative: rămâne faptul că, în situația citată, doi *ceva* se întâlnesc pentru că sunt *adecvați* unul altuia, *așa cum șurubul e adecvat filetului.*

Comenta Prodi (1988: 55) în cursul aceleiași dezbateri: „O enzimă... selecționează propriu-i substrat dintre un număr de molecule nesemnificante cu care poate veni în coliziune: reacționează și formează un complex numai cu propriii parteneri moleculari. Acest substrat este un *semn* pentru enzimă (pentru enzima *sa*). Enzima explorează realitatea și găsește ceea ce corespunde propiei ei forme: e o broască ce caută și găsește propria-i cheie. În termeni filosofici, o enzimă e un cititor care „categorisește" realitatea determinând mulțimea tuturor moleculelor care pot în chip factual să reacționeze cu ea... Această semiotică (sau proto-semiotică) este baza caracteristică

a întregii organizări biologice (sinteză proteică, metabolism, activitate hormonală, transmitere de impulsuri nervoase, şi aşa mai departe)". Încă o dată, m-aş abţine să folosesc termeni ca „semn", dar e neîndoios că în faţa acestei broaşte care-şi caută propria-i cheie ne aflăm în faţa unei proto-semiotici, şi exact acestei dispoziţii proto-semiotice aş tinde să-i dau numele de iconism primar natural.

De fiecare dată când m-am întrebat cum aş fi reorganizat *Tratatul* dacă ar fi trebuit să-l rescriu acum, îmi spuneam că aş fi început cu sfârşitul, adică punând la început partea despre modurile de producere semnică. Era un mod pentru a decide că ar fi fost interesant să încep pornind de la ceea ce se întâmplă atunci când, supuşi presiunii Obiectului Dinamic, decidem să-l considerăm *terminus a quo*. Dacă ar trebui să încep cu sfârşitul, m-aş găsi în faţa acelei tratări în care (luându-mi reperele de la Volli, 1972) identificam între primele modalităţi de producere (şi de recunoaştere) semnică *congruenţele*, anume calcurile (Eco 1975, 3.6.9).

Pe atunci mă interesa cum anume, pornind de la un calc, unde fiecărui punct din spaţiul fizic al unui dispozitiv de imprimat, „transformând de-a-ndăratelea" se putea induce natura dispozitivului. Porneam de la exemplul măştii mortuare pentru că eram interesat de obiect ca *terminus ad quem* al unui proces deja conştient de interpretare, de recunoaştere a unui semn. Eram interesat în aşa măsură de raportul de construire al unui *conţinut* posibil al semnului, încât eram dispus să consider şi cazuri de interpretare a unei măşti mortuare care nu era astfel, ci era simularea unei tiparniţe inexistente. Acum e de ajuns să reluăm exemplul şi să focalizăm atenţia nu pe momentul în care se „citeşte" calcul, ci pe cel în care el se produce (şi se produce singur, fără acţiunea unei fiinţe conştiente care intenţionează să producă un semn destinat interpretării, o expresie care apoi va trebui să fie corelată cu un conţinut).

Vom fi aşadar la un început, încă presemiotic, în care ceva este apăsat peste altceva. Numai în sens teoretic, cine ar regăsi acel *concav* pe care ceva *convex* l-a produs ar putea să proiecteze în sens invers, încercând să inducă din ceea ce este acum ceea ce putea să fi fost la început, şi căruia ceea ce este acum îi poate fi înţeles ca amprentă, şi deci icon. Dar în acest moment ar interveni o obiecţie.

Dacă aşa va trebui considerat iconismul primar, cum s-ar putea defini momentul lui *Firstness* prin metafora calculului sau

amprentei, care prevede un agent imprimant, și deci un contact originar, o confruntare, o adecvare *de facto* între două elemente? Am fi deja, chiar prin asta, în *Secondness*. Să ne gândim la procesul de transmitere al patrimoniului genetic, despre care se vorbea puțin mai înainte: acolo se petrec chiar fenomene *sterice*, substituiri cu incastru, și de aceea am avea un raport stimul-răspuns care are deja de a face, din punct de vedere peircean, cu *Secondness*. Dar Peirce ar fi fost probabil primul care să fie de acord: el a repetat de mai multe ori că *Firstness* poate fi *prescindată* (logic) de către *Secondness*, dar nu poate *interveni* în absență (*cf.* Ransdell, 1979: 59). Deci vorbind de iconism primar ca și calc nu vorbim de încastrări efectuate, ci de *predispunere la incastru*, de „asemănare" prin complementaritate a unui element față de un element *de-venit*. Iconismul primar natural ar fi calitatea proprie a unor amprente care nu au găsit încă (în mod necesar) imprimantul lor, dar sunt gata să-l „recunoască". Dar dacă am ști că această amprentă e gata să-și primească propriul imprimant, și am cunoaște modalitățile imprimantului ce trebuie să vină (legea naturală prin care numai cutare șurub se poate înșuruba în cutare filet), iată că am putea (în caz că acea amprentă ar fi teoretic văzută ca semn) să scoatem din amprentă forma imprimantului. Exact în același fel în care (cum vom spune mai jos) în cursul procesului perceptiv, din acea senzație irelată numită în altă parte *Ground* se poate construi Obiectul Imediat a ceva care ar trebui să posede, printre altele, și calitatea respectivă.

Poate părea paradoxal să vorbim de icon, care pentru Peirce e moment prim al unei evidențe absolute, ca de pură dispunere-la, într-un fel ca de pură absență, imagine a ceva ce nu este încă. S-ar părea că acest icon primar ar fi ceva ca o gaură, o entitate despre care s-a discutat recent, dat fiind că e ceva despre care avem experiență cotidiană și pe care totuși îl definim cu greu, și care poate fi recunoscut numai ca lipsă în interiorul a ceva care e totuși prezent (*cf.* Casati și Varzi, 1994). Și totuși tocmai din acel a-nu-fi se poate deduce formatul „dopului" care l-ar putea închide. Dar fiindcă vorbind de găuri deja se intră în metafizică (și s-a spus că nu se poate înțelege iconismul decât în termeni inițial metafizici), aș vrea să amintesc o altă pagină de metafizică, textul în care Leibniz vorbea de unu și de zero (*De organo sive arte magna cogitandi*) și identifica două concepte fundamentale: „Dumnezeu însuși este de altfel nimicul,

altfel spus, privațiunea; ceea ce este demonstrat de o miraculoasă asemănare". Similitudinea era calculul binar unde „cu o minunată metodă se exprimă în acest fel toate numerele cu ajutorul Unității și al Nimicului".

E singular faptul că, discutând despre ce este iconul (înrolat dintotdeauna în armata analogicului), trebuie să faci recurs la textul întemeietor al viitorului calcul digital, și să te pomenești traducând conceptul de icon în termeni booleeni*. Dar în termeni de dialectică între prezență și absență poate fi definită posibilitatea oricărui fenomen steric**, inclusiv mirabila adecvare dintre o gaură și dopul ei. Regăsind, prin definirea celei mai puțin „structurate" dintre experiențe, întâietatea iconică, principiul structural prin care „fiece element contează întrucât nu e celălalt pe care, evocându-l, îl exclude" (*cf.* Eco, 1968, 2ª ed.: xii).

Firește, odată acceptată această presupunere, se pot înfrunta acele situații aflate la jumătatea drumului între iconism natural primar și sisteme cognitive ne-umane, cum ar fi cazurile de recunoaștere și de mimetizare printre animale, cal de bătaie (și niciodată n-a existat metaforă mai adecvată) al specialiștilor din zoosemiotică[31]. Toate aceste fenomene, pe care personal mă împotriveam să le consider semiozice pentru că-mi par că se situează mai mult de partea reacției *diadice* (stimul-răspuns) decât a celei *triadice* (stimul – lanț al interpretărilor – eventual interpretant logic final), își capătă acum întregul lor relief în momentul în care este vorba (văzând Obiectul Dinamic ca pe un *terminus a quo*) să găsim o bază (și o preistorie) a acelui moment iconic inițial al procesului cognitiv despre care ne vorbește Peirce.

Altfel nu s-ar putea nici măcar explica în ce sens acest iconism primar se leagă, pentru Peirce, de datitatea acelui multiplu al intuiției kantian care constituie „cheagul dur" al procesului cunoscător; și nu s-ar explica nici ferma încredere ce-l împingea pe Kant să-și întărească a sa „confutație a idealismului".

---

* Adjectiv derivat de la numele lui George Boole, matematician și logician englez din secolul al XIX-lea. Propune o tratare a logicii care are afinități cu algebra normală aplicată cantităților 0 și 1, cu aplicabilitate în electronica modernă (n.t.).

** Referitor la „spațiu" (neologism derivat din gr. *stereos*, „solid" (n.t.).

2.8.3. Judecata perceptivă

Odată recunoscut iconismul primar, trebuie să ne întrebăm cum anume, pentru Peirce, în trecerea de la *Ground* la Obiectul Nemijlocit, el este reelaborat și transformat la niveluri cognitive superioare. Trecut la universul simbolicului, cel care era irezistibilul „realism" de bază este pus în chestiune – sau, altfel spus, este supus activității interpretării.

Momentul iconic stabilește că totul pleacă de la o evidență, fie ea și imprecisă, de care se cere să se dea cont; și această evidență este pură Calitate care într-un fel provine de la obiect. Dar faptul că provine de la obiect nu oferă nici o garanție „adevărului" ei. Nu este, ca icon, nici adevărată, nici falsă: „făclia adevărului" va trebui să mai treacă prin multe mâini. Este condiția prin care o pornim la drum pentru a spune ceva.

În timpul mersului, și chiar din primele clipe ale lui, până și acel iconism primar poate fi supus scrutării, pentru că aș fi putut să primesc stimulul în astfel de condiții (exterioare sau interioare) încât să-mi „înșele" terminațiile mele nervoase. Dar aici suntem deja într-o fază superioară a elaborării, nu mai avem doar un singur *Ground* la care să răspundem, avem mai multe de pus la un loc, și deci de interpretat unul în lumina altuia.

Este fiindcă acest iconism primar, pentru Peirce, rămâne nu atât o probă realistă a existenței obiectului, cât un postulat al realismului său fundamental. Dat fiind că el neagă orice putere intuiției și afirmă că orice recunoaștere se naște dintr-o cunoaștere anterioară, nici măcar o senzație irelaționată, termică sau vizuală, oricum ar fi ea, nu poate fi recunoscută decât punând deja în joc un proces inferențial care, oricât de instantaneu și de inconștient, îi verifică atendibilitatea. De aceea un asemenea punct de plecare, care precedă până și ceea ce pentru Kant ar fi fost intuirea multiplului, poate fi definit în termeni logici și nu net identificat în termeni gnoseologici.

Certitudinea oferită de *Ground* nu e nici proba că ceva real ne stă în față (pentru că e încă un pur *may-be*), ci ne spune cu ce condiție s-ar putea accepta ipoteza că ne găsim în fața a ceva real, și că acest ceva este așa-și-așa (*cf.* Oehler, 1979: 69). Într-adevăr, încă din *New List* se spunea că „the ground is the

self abstracted from the concreteness which implies the possibility of an other" (WR 2: 55), și să traducă fiecare engleza foarte rea a lui Peirce cum i se pare, dar să reflecteze asupra acestui punct. *Firstness* anunță că *e posibil* să fie ceva. Pentru a spune că este, că ceva îmi rezistă, se cere să fi intrat deja în *Secondness*. Abia în *Secondness* ne *izbim* cu adevărat de ceva. În fine, trecând la *Thirdness*, care implică generalizare, ne îndreptăm către Obiectul Nemijlocit. Dar, fiindcă acesta mi-a deschis calea universalului, nu-mi mai garantează că acel ceva este sau nu un construct al meu[32]. Și totuși va rămâne în Obiectul Nemijlocit (căruia Peirce, în varii reluări, îi subliniază aspectul iconic) un fel de „memorie" a acelei asigurări oferite de iconismul primar – care e și concepție kantiană încă, atâta doar că la Peirce asigurarea, permisă de ceva care precede intuiția multiplului, este totuși garantată numai de inferența perceptivă.

Astfel, într-o zonă vagă și mlăștinoasă dintre *Firstness*, *Secondness* și *Thirdness*, începe procesul perceptiv. Spun *proces* (ceva aflat în mișcare), nu judecată, care sugerează concluzie și odihnire. Fiind proces, nu ne vom mai putea mulțumi cu el, pentru a da seamă prin el de o schemă stimul-răspuns. Va trebui să facem să intre în joc acele fapte mentale pe care le excluseserm din tentativa de a defini într-un fel iconismul primar. Că pentru Peirce acestea pot fi fapte „cvasimentale", în sensul că o teorie a interpretării poate fi stabilită în mod formal, fără să țină cont de o minte în care să se petreacă, aceasta e o altă discuție. În acest punct „ficțiunea" a ceva care să funcționeze ca o minte se dovedește indispensabilă. Faptul care ne explică procesul perceptiv este acela că, atunci când voi fi ajuns să calmez sau să opresc pentru un moment procesul, după ce mă voi fi lămurit că ceea ce am în față este o farfurie cu mâncare caldă (albă sau circulară), voi fi pronunțat deja o judecată perceptivă.

Există o serie de texte din primii ani ai secolului XX în care Peirce repetă ceea ce înțelege prin judecata perceptivă (CP 7.615-688). *Feeling*-ul, pura *Firstness*, este conștiința într-un moment de absolută și intemporală singularitate; dar deja din acest prim moment se intră în *Secondness*, se atribuie primul icon unui obiect (sau măcar unui ceva care ne stă în față) și avem senzația, moment intermediar între primitate și secundaritate, între icon și indice. Primul stimul, pe care tocmai îl „lucrez" ca să-l integrez într-o judecată perceptivă, e indice al faptului că există ceva de perceput. Voi fi întors poate ochii către ceva, fără ca nici o intenție să mă anime, și ceva s-a

impus atenției mele. Văd un scaun galben cu o pernă verde: să se observe, sunt deja dincolo de Primitate, acum opun două calități, sunt pe cale să trec la un moment de o mai mare concretețe. Mi se conturează ceea ce Peirce numește un *percept* și care nu e încă o percepție deplină. Peirce avizează că ceea ce văd eu s-ar putea numi „imagine", dar ar fi o îndepărtare, deoarece cuvântul m-ar face să mă gândesc la un semn care ar ține locul lui însuși, pur și simplu „bate la ușa sufletului meu și stă în prag" (CP 7.619).

Sunt „silit" să admit că ceva apare, dar acest ceva este încă, chiar așa, aparență obtuză, nu adresează nici un apel rațiunii. Este pură individualitate, în ea însăși „stupidă".

Numai în acest moment intră în joc judecata perceptivă, și suntem în Terțitate[33]. Când spun *acela e un scaun galben*, am construit deja pe calea ipotezei o judecată asupra perceptului prezent. Această judecată nu „reprezintă" perceptul, tot astfel cum perceptul nu-i era nici măcar premisa, pentru că nu era nici măcar o propoziție. Orice afirmație despre caracterul perceptului este deja responsabilitate a judecății perceptive, este judecata care garantează perceptul, și nu viceversa. Judecata perceptivă nu e o copie a perceptului (cel mult, zice Peirce, îi este un simptom, un *indice*); judecata perceptivă nu se mai mișcă pe pragul acela în care primitate și secunditate se confundă, deja, afirmă acum că ceea ce văd e adevărat. Judecata perceptivă are o libertate inferențială pe care perceptul, stupid și zadarnic, nu o are.

Dar mai mult de atât. E evident că pentru Peirce judecata perceptivă, în actul de a afirma că scaunul e galben, prezervă o urmă a iconicității primare. Și totuși o *desingularizează*: „Judecata perceptivă spune fără nici o grijă că scaunul acela e galben. Care ar fi nuanța lui aparte, tenta, puritatea galbenului, asta nu ia în considerare. Perceptul este în schimb așa de scrupulos de specific, încât redă scaunul acela independent de oricare alt scaun din lume; sau cel puțin așa ar face dacă ar putea să-și permită comparații" (CP 7.633).

E dramatic să vedem cum deja în judecata perceptivă iconismul primar (pentru care galbenul era *acel* galben) se topește într-o egalitate generică (*acel* galben este ca *toate* celelalte galbenuri pe care le-am văzut). Senzația individuală s-a transformat deja în clasă de senzații „asemănătoare" (dar asemănarea acestor senzații nu mai e de aceeași calitate cu asemănarea dintre stimul și *Ground*). De acum, dacă putem spune că predicatul „galben" seamănă cu senzația este numai pentru că o nouă

judecată ar predica același predicat despre același percept. Și aici Peirce pare să nu fie deosebit de interesat să spună de ce și cum se petrece asta: pare să adere la interpretarea pe care am dat-o *Ground*-ului în **2.8.2.**: doi stimuli sunt respectiv iconul (*Likeness*) unul celuilalt pentru că sunt ambii iconul patternului meu de răspuns.

Și într-adevăr Peirce spune că același percept deșteaptă în minte o „imaginație" care antrenează „elemente ale simțurilor" (CP 7.637).

Acest lucru e incomod. Pentru că am fi tentați să spunem că această judecată perceptivă așa de amestecată cu *Thirdness* se identifică cu Obiectul Nemijlocit. Și totuși Obiectului Nemijlocit Peirce i-a subliniat în repetate rânduri caracterul iconic. Dar, desigur, iconismul Obiectului Nemijlocit nu poate fi cel primar al *Feeling*-ului, este deja dominat de calcule de similaritate, de raporturi de proporție, e deja diagramatic sau *hipoiconic.*

Deci atunci când Peirce vorbește de Obiectul Nemijlocit nu vorbește de judecată perceptivă, iar când vorbește de judecată perceptivă nu vorbește de Obiect Nemijlocit? Dar e la fel de clar că al doilea n-ar trebui să fie altceva decât stabilizarea, așezarea primului.

Cred că trebuie distinsă funcția Obiectului Nemijlocit și raporturile lui cu judecata perceptivă, după cum dacă este construit, ca să zicem așa, *ex novo* (dar nu în lipsă de cogniții precedente) în fața unei experiențe inedite (ornitorincul, de exemplu) sau în procesul de recunoaștere a ceva deja cunoscut (de exemplu, farfuria). În primul caz Obiectul Nemijlocit va fi încă imperfect, de încercare, *in fieri**, va ajunge să coincidă cu judecata perceptivă primă și ipotetică (poate că lucrul ăsta e așa sau așa). În al doilea caz recurg la un Obiect Nemijlocit, deja depozitat în memoria mea, ca la o schemă preformată care orientează formarea judecății perceptive, și-i este în același timp parametru. A fi perceput farfuria înseamnă așadar a o fi recunoscut ca ocurență a unui tip deja cunoscut, și în acel moment Obiectul Nemijlocit ar îndeplini aceeași funcție pe care – în procesul cognitiv – o îndeplinește schema kantiană. Până-ntr-atât încât în faza aceea nu voi ști numai că ceea ce am perceput e o farfurie albă, dar voi ști (chiar înainte de a o fi atins) și că ar trebui să aibă o anumită greutate, pentru că schema deja formată conținea și acele informații.

* Genuin, aflat în fașă (lat.) (n.t.).

Procesul perceptiv era de încercare, încă privat, pe când Obiectul Nemijlocit, întrucât e interpretabil (şi deci transmisibil), e pe cale să devină *public*. Poate, ca schemă cognitivă deja încredinţată mie de comunitate, să şi intervină, nu să favorizeze, ci să blocheze procesul de percepere a ceva nou (şi era cazul lui Marco Polo cu rinocerul). Şi de fapt, şi el trebuie să fie supus la examinare continuă, la revizuire, la reconstrucţie.[34]

Iată de ce s-a putut susţine (*cf.*, de exemplu, Eco 1979, 2.3.) că, dintr-un anumit punct de vedere, *Ground*, Obiect Nemijlocit şi *Meaning* sunt acelaşi lucru: din punctul de vedere al cunoaşterii care s-a liniştit tranzitoriu într-o primă schiţare, elementele iconice de pornire, informaţiile pe care deja le posedam, primele încercări inferenţiale s-au combinat într-o unică schemă. Dar e cert că dacă se consideră în schimb *scandarea temporală* a procesului perceptiv (oricât ar fi fost adesea de instantanee – dar şi pentru Kant temporalitatea era constitutivă schemei), *Ground* şi Obiect Nemijlocit sunt unul staţia de plecare şi celălalt prima oprire a unei călătorii care va putea apoi să continue îndelung pe şinele interpretării potenţial infinite.

Numai în acest sens se poate considera *Ground*-ul, în momentul în care este conştient inclus în procesul interpretării, ca „filtru", selector din partea semnalului perceptiv al acelor proprietăţi ale Obiectului Dinamic destinate să fie făcute pertinente de către Obiectul Nemijlocit. Şi în acest sens *Ground*-ul încă neinterpretat reprezintă momentul presemiozic, pură posibilitate de segmentare ce se conturează în *continuum*-ul încă nesegmentat[35].

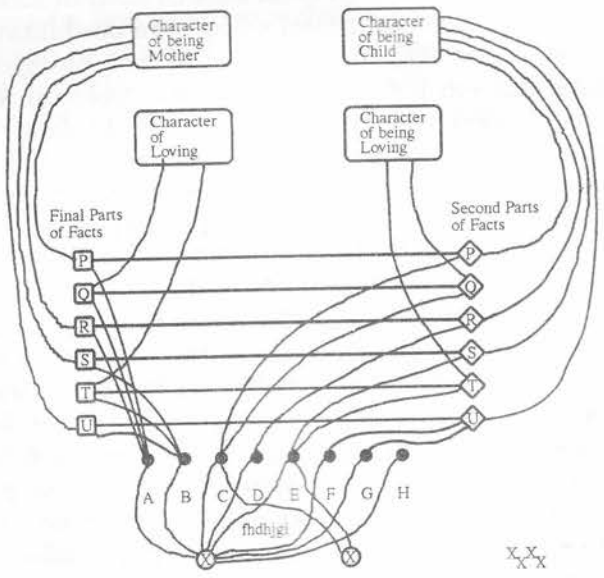
În această fază s-ar putea şi reintroduce în Obiectul Nemijlocit iconurile, ca fenomen de adecvare vizuală. În fond, şi Kant spunea că pentru a percepe farfuria trebuie să fac să intre în joc conceptul cercului. Dar aş dori să ţin această lectură peirceană în afara dezbaterii, foarte vie în ştiinţele cognitive de astăzi, dintre *iconofili* şi *iconofobi* (Dennett, 1978, 10). S-ar putea spune că acea schemă care e Obiectul Nemijlocit nu trebuie să fie neapărat „o fotografie în cap", că ar putea fi mai asemănătoare descrierii unei scene decât unei „reprezentări" a ei (*cf.*, de exemplu, Pylyshyn, 1973). Fără să-l amestecăm pe Peirce în dezbaterea despre o teorie „de calcule" a cunoaşterii, s-ar putea spune oricând că cercul prin care se ajunge să se conceapă farfuria nu e o formă geometrică vizibilă, ci *preceptul*, regula pentru a desena cercul. În ceea ce priveşte câinele, dat fiind că pentru a-i identifica trăsăturile morfologice (păr, patru labe, formă a botului) nu dispunem de concepte geometrice pure, ci mai curând

(cum s-a spus) de un model 3D, e greu să ne gândim la Obiectul lui Nemijlocit fără să trebuiască să prezumăm niște imagini mentale. Nu sunt sigur cum anume ar interveni Peirce în dezbaterile actuale ale științelor cognitive.

Asta și pentru faptul că poate să existe un Obiect Nemijlocit care corespunde unui termen ce nu înțelege să dea cont de un obiect perceptibil, ca, de exemplu, *văr* sau *rădăcină pătrată*.

De exemplu, când Peirce concepe o diagramă (care spune că este „pur icon") nu prin obiecte, ci prin propoziții – deoarece, ca și Kant, se gândește la o schemă care să medieze și între categorii și date sensibile prin judecăți de experiență care iau formă pozițională, și de asemenea prin propoziții care să afirme ceva despre obiecte necunoscute pe cale perceptivă –, ea capătă aspectul unui „program" care numai ocazional este reprezentat vizual. Mă gândesc în general la teoria grafurilor, și în particular la o diagramă ce apare în *Grand Logic*, acolo unde el se întreabă cum să „pună în formă" propoziția *Every mother loves some child of hers*[36]. Găsesc surprinzătoare analogiile dintre acest „program" și unele reprezentări de astăzi ale proceselor cognitive și, chiar și fără să urmăresc lunga și minuțioasa lectură pe care Peirce i-o face, mi se pare suficient să-l reproduc

Figura 2.2



Peirce lămureşte clar că tocmai fiind pur icon diagrama arată o stare de lucruri, şi nimic altceva: ea nu afirmă în mod distinct ceea ce e înţeles din propoziţie, ci se mărgineşte să arate nişte relaţii de inerenţă. E o schemă, întocmai aşa, prefaţează nişte interpretări ulterioare. Dar e clar că această schemă ar putea fi astăzi oferită unei maşini ca instrucţiune exprimată în limbajul nevizual, şi relaţiile pe care ea le exprimă ar fi menţinute. Independent de faptul că s-ar presupune, drept conţinător sau producător al ei activ, o minte.

Această schemă, abundent împletită cu elementele simbolice (şi deci conceptuale) – şi care nu tinde să dea seama de nici o experienţă perceptivă –, e Obiectul Nemijlocit care veghează la înţelegerea situaţiei în obiect. Şi este şi o schemă a semnificaţiei lui.

Deci, de la un iconism primar, printr-un proces perceptiv deja împletit cu inferenţe, se ajunge la o identitate (dacă nu finală, măcar provizoriu stabilită) între judecată perceptivă şi Obiect Nemijlocit şi între Obiectul Nemijlocit şi primul nucleu de semnificaţie asociat cu un *representamen*. Iar semnificaţia completă, acel „meaning" ca ansamblu global de mărci, definiţii şi interpretări? Dispare, într-un anume sens, şi se poate cădea de acord cu Nesher (1984) că el nu trebuie situat în nici unul dintre stadiile procesului cognitiv, ci că se distribuie fiecărei faze (înţelegându-le aici şi pe cele mai avansate, dar cu siguranţă începând de la cele elementare) ale procesului.

În acest caz Obiectul Nemijlocit este ceva mai mult decât schema kantiană: este mai puţin „gol" decât ea, nu mediază între concept şi intuiţie, ci este el însuşi prim nucleu conceptual şi în acelaşi timp (întrucât i se repetă permanent natura iconică) nu pune doar în formă, nu traduce, ci reelaborează conservând, şi într-un anumit sens „captează" şi „memorează" ceva din senzaţiile de la care a pornit. Sau, cel puţin, atunci când este Obiect Nemijlocit care dă seama de situaţii perceptive, şi nu de termeni abstracţi. Spre deosebire de schemă – sau cel puţin de versiunea pe care i-o dă prima *Critică* acesteia –, e tentativă, ce poate fi revăzută, gata să sporească în virtutea interpretării. Şi cu toate acestea reprezintă cu siguranţă modul în care Peirce rezolvă în cheie netranscendentală moştenirea schematismului.

Pe de altă parte, Peirce spusese: Kant, dacă ar fi trebuit să tragă toate consecinţele din intrarea în scenă a schemei, sistemul lui ar fi fost răsturnat:

2.9. Liniile de tendință

A sosit momentul ca, încheind această dublă recitire, a lui Kant și a lui Peirce, să spun în ce fel și de ce este ea legată de reflecțiile pe care le-am detaliat în **1.10**. Și o voi face continuând pentru moment să folosesc în continuare conceptul de schemă, care totuși la sfârșitul acestei recitiri s-a dovedit destul de vag. Dar e bine să-l lăsăm să fluctueze astfel, între Obiect Nemijlocit și un „model cognitiv" căruia voi încerca să-i fixez mai bine fizionomia în **3.3**.

Oricât ar fi schemele cognitive niște constructe, împletite cu „ca și cum"-uri, care pentru Kant pornesc de la o materie a intuiției încă oarbă, iar pentru Peirce de la o primă profilare iconică ce nu ne dă încă nici o garanție de „obiectivitate", trebuia să existe la ornitorinc ceva care l-a împiedicat pe explorator să-l definească drept un pitpalac sau un castor. Aceasta nu ne garantează că a fost bine să fie clasificat printre monotreme. Chiar mâine o nouă taxonomie ar putea să schimbe radical cărțile pe masa de joc. Și totuși, încă de la început, pentru a se construi o schemă a ornitorincului, s-a căutat să se respecte liniile de tendință arătate de acea manifestare a *continuum*-ului încă nesegmentat.

Chiar admițând că schema este un construct, nu se va putea admite niciodată că segmentarea al cărei efect ar fi totalmente arbitrară, deoarece (la Kant, ca și la Peirce) ea caută să dea seama de ceva care *este acolo,* de forțe care totuși acționează din exterior asupra aparatului nostru senzorial, prezentând, ca minim lucru, niște rezistențe.

Ar exista, prin urmare, un „adevăr" al schemei, chiar și în perspectivă, chiar și dacă acesta ar fi un profil, o *Abschattung* care ne arată mereu ceva sub un anumit aspect. Modelul 3D al ființei omenești depinde dintotdeauna de faptul că nu se poate interpreta omul ca patruped, și din cauza atâtor articulații pe care trupul lui poate să le arate, cei ale căror brațe se articulează la cot și picioarele la genunchi vor oferi întotdeauna o pertinență greu de revocat (se va putea face abstracție de ea, dar nu va putea fi negată).

Exista un adevăr și în schema care figura balena ca pe un pește (sau cu trăsături schematice proprii peștelui). Era greșit

(spunem noi acum) din punct de vedere taxonomic, însă nu era greșit (și nu este nici pentru noi) din punctul de vedere al construirii unui stereotip. Dar în orice caz *nu s-ar fi putut schematiza niciodată* balena ca o pasăre.

Chiar dacă schema ar fi un construct în perpetuă devenire inferențială, ar trebui totuși să dea cont de experiență și să permită să te întorci la ea și să acționezi ca de obicei. Aceasta nu ne scutește să presupunem că poate ar exista moduri mai bune de a organiza experiența (altfel n-ar avea sens principiul failibilismului), dar trebuie în același timp să ne garanteze că, potrivit ei, într-un fel oarecare putem să dăm cont de experiență. Nu se poate construi arbitrar schema unui lucru, chiar dacă sunt posibile reprezentări schematice ale unuia și aceluiași lucru. După Kant, faptul că la răsăritul soarelui, care luminează piatra, piatra se încălzește încet-încet e un lucru pe care mi-l spune judecata perceptivă; faptul că de la răsăritul soarelui până la încălzirea pietrei se scurge o bucată de timp mi-l spune intuiția pură; că soarele este cauza căldurii pietrei mi-o spune întreaga desfășurare a aparatului categorial. Totul depinde de activitatea legislatorie a intelectului. Dar că nu se întâmplă ca *mai întâi* să vină căldura pietrei și *pe urmă* răsăritul soarelui, depinde de materia însăși a intuiției sensibile. Nu pot să gândesc nexul cauzal care duce de la soare la piatra încălzită fără formele intelectului, dar nici o formă a intelectului nu va putea vreodată să-mi permită să stabilesc că încălzirea pietrei este cea care cauzează răsăritul soarelui.

Schemele vor putea fi considerate și ca foarte puțin naturale, în sensul că nu preexistă în natură, dar asta nu împiedică să fie motivate[37]. În această presupoziție de motivare se dezvăluie liniile de tendință ale *continuum*-ului.

3

Tipuri cognitive și conținut nuclear

3.1. De la Kant la cognitivism

Dacă Immanuel Kant ar fi luat mai întâi în considerare problema schematismului, spunea Peirce, sistemul lui ar fi intrat în criză. Așa cum s-a văzut, Kant a intrat efectiv, și în mod fericit, în criză cu cea de a treia *Critică*. Dar am putea spune ceva în plus: dacă s-ar lua din nou în considerare problema schematismului kantian, mult din semantica acestui secol, de la cea veri-funcțională la cea structurală, ar intra în criză. Și așa s-a și întâmplat în acea arie ce se obișnuiește a fi indicată ca „studii cognitive".

De fapt, o urmă a schematismului kantian (legată de o idee constructivistă a cunoașterii) e prezentă în diferite forme în științele cognitive contemporane, chiar dacă deseori ele ignoră această filiație[1]. Totuși, când întâlnim astăzi noțiuni ca schemă, prototip, model, stereotip, ele nu sunt, desigur, echitabil comparabile cu cea kantiană (de exemplu, nu implică transcendentalismul), și nici acești termeni nu pot fi înțeleși ca sinonime.

De altfel, aceste „scheme" cognitive de obicei înțeleg să dea socoteală de fenomene ca percepția și recunoașterea de obiecte sau situații, în timp ce s-a văzut că schemantismul kantian, născut ca să explice cum sunt posibile judecăți precum *toate corpurile sunt grele*, se dovedea carent tocmai când trebuia să explice cum reușim să avem concepte empirice. Cognitivismul a readus la lumină conceptele empirice și a reînceput să se întrebe ceea ce se întreba Locke (dar se întreba, în fond, și Husserl)[2], ce anume se petrece când vorbim despre câini, pisici, mere și scaune.

Dar a spune că cognitivismul se interoghează asupra pisicilor și a scaunelor nu înseamnă că și concluziile la care a ajuns (care sunt multe și discordante) sunt satisfăcătoare. Fantoma schematismului bântuie multe cercetări contemporane, dar misterul acestei arte secrete nu a fost încă dezvăluit.

Nu pretind să-l dezvălui eu în aceste puține pagini, aceasta și pentru că, așa cum vom vedea, aș vrea să nu-mi vâr nasul în cutia neagră a proceselor noastre mentale sau cerebrale. Îmi voi pune doar câteva întrebări asupra raporturilor dintre un posibil neo-schematism și noțiunile semiotice de semnificat, de dicționar și enciclopedice, de interpretare[3].

Dată fiind natura migratoare pe care aș vrea s-o dau acestor reflecții, nu voi încerca să identific totdeauna poziții, teorii, cercetări, curente ale cognitivismului contemporan. Voi scrie mai degrabă, așa cum se va vedea, multe „povești" (experimente mentale în formă narativă) ce exemplifică unele probleme.

Poveștile mele vor privi în cea mai mare parte ceva *destul de asemănător* cu cele care erau pentru Kant concepte empirice: vreau să spun că intenționez să vorbesc despre modul în care vorbim (i) despre obiecte sau situații în legătură cu care s-a avut sau se poate avea o experiență directă (cum ar fi câine, scaun, a merge, a te duce la restaurant, a escalada un munte); (ii) despre obiecte și situații cărora nu li s-a avut experiența, dar li s-ar putea avea (cum ar fi armadilul sau urmărirea unei operații de apendicită); (iii) despre obiecte și situații cărora cu siguranță cineva le-a avut experiența, dar noi nu o mai putem avea, și despre care, cu toate acestea, Comunitatea ne transmite instrucțiuni suficiente ca să vorbim despre ele ca și cum le-am fi avut experiența (cum ar fi dinozaurul sau australopitecul).

A te situa față de astfel de fenomene elementare dintr-un punct de vedere semiotic pune întâi de toate o chestiune preliminară: dacă are sens să vorbim de semioză perceptivă.

3.2. Percepție și semioză

Problema semiozei perceptive a intrat deja în scenă în **2**. Desigur, cine nu se mișcă într-o perspectivă peirceană poate găsi cam acid (și aproape „imperialist") acest concept, pentru că dacă se

acceptă că există semioză în percepţia însăşi, devine jenant să discriminezi între percepţie şi semnificare[4]. Am văzut că şi pentru Husserl a percepe ceva ca roşu şi a numi ceva *roşu* ar trebui să fie acelaşi proces, dar acest proces ar putea să aibă faze diferite. Între a percepe o pisică ca o pisică, a o numi *pisică* sau a o identifica drept semn ostensiv pentru toate pisicile n-o fi fiind oare un salt, o deviere (cel puţin cât acea trecere de la *terminus a quo* la *terminus ad quem*)?

Putem oare să dezancorăm fenomenul semiozei de ideea de semn? E sigur că atunci când se spune că fumul e semn al focului, acel fum care se zăreşte nu e încă un semn; chiar acceptând perspectiva stoică, fumul devine semn al focului nu în momenlul în care este perceput, ci în momentul în care se decide că *înlocuieşte* altceva, şi pentru a trece la acest moment trebuie ieşit din imediatul percepţiei şi trebuie tradusă experienţa noastră în termeni propoziţionali, făcând-o să devină antecedentul unei inferenţe semiozice: (i) este fum, (ii) dacă este fum, (iii) atunci este foc. Trecerea de la (ii) la (iii) e materie de inferenţă exprimată propoziţional; pe când (i) e materie de percepţie.

Semioza perceptivă însă nu se dezvoltă când *ceva ţine locul a altceva*, ci când de la ceva se ajunge prin proces inferenţial să pronunţăm o judecată perceptivă *despre chiar acel ceva*, şi nu despre altceva[5].

Cu toate acestea, să presupunem că cineva, cu o cunoaştere aproape nulă a limbii engleze, obişnuit totuşi să vadă titluri, nume sau fraze englezeşti pe coperte, pe discuri, pe ilustrate sau pe diferite cutii, primeşte un fax care, aşa cum se întâmplă adesea, prezintă rânduri suprapuse sau deformate şi litere ilizibile. Să presupunem (transcriind cu X literele ilizibile) că încearcă să citească *Xappy NeX Xear*. Chiar fără să cunoască semnificatul cuvintelor, acesta îşi aminteşte că a văzut expresii ca *happy, new* şi *year* şi presupune că sunt cele pe care faxul voia să le transmită. Va fi făcut deci inferenţe doar asupra formei grafice a termenilor, asupra a ceea ce era acolo pe hârtie (plan al expresiei), şi nu asupra a ceea ce cuvintele susţineau (pentru care va trebui mai apoi să recurgă la un vocabular).

Deci oricare fenomen, ca să poată fi înţeles ca semn a altceva, şi dintr-un anumit punct de vedere, trebuie înainte de toate perceput. Faptul că percepţia poate avea succes tocmai pentru că suntem orientaţi de ipoteza că fenomenul poate deveni înţeles

ca semn (altfel nu s-ar da atenție unui anume câmp de stimuli) nu elimină problema referitoare la cum îl percepem[6].

Când tradiția fenomenologică vorbește de „semnificat perceptiv" înțelege ceva care în termeni de drept precedă constituirea semnificatului ca și conținut al unei expresii; și totuși (vezi *Tratat* 3.3), dacă eu în întuneric zăresc o formă animală imprecisă, la succesul percepției (la judecata *acela e un câine*) veghează o schemă cognitivă, ceva pe care deja îl cunosc despre câine, și care poate fi pe bună dreptate considerat ca parte a conținutului pe care-l atribui de obicei cuvântului *câine*. Într-un astfel de caz eu aș fi făcut o *inferență*: aș fi presupus că forma neprecisă pe care o zăream în întuneric era o *ocurență* de tipul *câine*.

În exemplul cu faxul, literele *-ear* sunt acolo, în procesul inferențial, pentru *y* pe care-l permit a fi presupus. Subiectul din exemplul nostru posedă cunoștința (pur grafică) a cel puțin unui cuvânt englezesc ce s-ar putea termina cu acele litere și avansează, prin urmare, că *-ear* este o *ocurență* (incompletă) a tipului lexical *year*. Dacă însă ar avea o bună cunoaștere a limbii engleze, ar avea și dreptul să pună ipoteza că litera lipsă poate fi aleasă dintre *b, d, g, f, h, n, p, r, t, w* (cu fiecare dintre ele se formează un cuvânt englezesc cu sens), fără să poată pune ipotezele *c, i, o, q, u*. Dacă ar extinde inferența la toată sintagma *Xappy neX Xear*, își dă seama că o soluție e mai probabilă decât altele, pentru că toată secvența nu-i altceva decât o ocurență (incompletă în trei locuri) a tipului *Happy New Year* (frază gata făcută, expresie de urare puternic codificată).

Vom putea atunci să spunem că și într-un proces așa de elementar ocurența *stă pentru* / înlocuiește tipul la care trimite. Dar ce anume se petrece în perceperea obiectelor necunoscute (vezi cazul ornitorincului)? Procesul e cu siguranță mai aventuros, acel a sta pentru / a *sta în locul* este contractat cu ajutorul unor procese de încercare și eroare, dar raportul de trimitere reciprocă de la tip la ocurență se stabilește după o judecată perceptivă stabilizată[7].

Dacă (așa cum s-a insistat în Eco, 1984, 1) caracteristica de bază a semiozei este inferența, în timp ce echivalența stabilită de un cod (a=b) e numai o formă sclerozată de semioză, care se constată din plin numai în semiile substitutive (adică în echivalențele puse între expresie și expresie, așa cum se întâmplă în codul Morse), iată că se poate considera inferența perceptivă ca un proces de *semioză primară*[8].

Firește, s-ar putea decide că chestiunea este cu totul nominalistă. Dacă se stabilește că avem semioză numai când apar funcții semnice instituționalizate, atunci a vorbi de semioză în cazul percepției ar fi pură metaforă – și ar trebui să se spună în acest caz că așa-zisa semioză primară e numai o pre-condiție a semiozei. Dacă prin aceasta se pot elimina dispute inutile, nu văd nici o dificultate să vorbesc de pre-semioză perceptivă[9]. Însă lucrurile nu s-ar schimba cu mult, deoarece, așa cum vom vedea în povestea ce urmează, raportul dintre această fază primară și dezvoltarea ulterioară a semiozei pe deplin desfășurate nu prezintă fracturi evidente, ci constituie, dimpotrivă, o secvență de faze în care cea precedentă o determină pe cea următoare.

3.3. Montezuma și caii

Primii azteci care au dat fuga pe coastă au asistat la debarcarea *conquistadorilor*[10]. Deși ne rămân puține urme din primele lor reacții, și lucrurile ce se știu cel mai bine depind de relatările spaniolilor și de cronici indigene scrise ulterior, știm sigur că diferite lucruri i-au uimit la culme: corăbiile, bărbile grozave și maiestuoase ale spaniolilor, armurile de fier care-i făceau îngrozitori pe „străinii" aceia îmbrăcați în cuirase, cu pielea de un alb nefiresc, puștile și tunurile; și, în sfârșit, monștri nemaivăzuți, pe lângă câinii foarte furioși, caii, în înspăimântătoare simbioză cu călăreții lor.

Caii trebuie să fi fost nu mai puțin născători de confuzie din punct de vedere perceptiv decât un ornitorinc. Mai întâi (poate și pentru că nu deosebeau animalele din panașele și armurile ce le acopereau), aztecii consideră că invadatorii încalecă niște cerbi (și se comportau, prin urmare, aidoma lui Marco Polo). Orientați deci de un sistem de cunoștințe anterioare, dar căutând să-l coordoneze cu ceea ce vedeau, trebuie să fi elaborat foarte curând o judecată perceptivă (se află în fața noastră un animal așa și așa, care pare cerb, dar nu este). Tot așa, nu trebuie să fi considerat că fiecare spaniol călărea un animal de o specie diferită, deși caii aduși de oamenii lui Cortés aveau păr de culori diferite. Trebuie, prin urmare, să-și fi făcut o anumită idee despre animalul acela, pe care mai întâi și l-au indicat ca

maçatl, cuvântul pe care îl întrebuințau nu numai pentru cerbi, ci, în general, pentru orice animal patruped. Mai târziu, fiindcă pentru obiectele aduse de invadatori ei adoptau și adaptau numele străin, limba lor naturală a transformat spaniolul *caballo* în *cauayo* sau *kawayo*.

La un moment dat au hotărât să trimită soli la Montezuma ca să-i anunțe debarcarea, precum și înspăimântătoarele minunății la care asistau. Despre primul mesaj pe care-l trimiteau stăpânului lor avem niște mărturii ulterioare: un scrib a reprezentat prin pictograme știrile și a explicat că invadatorii călăreau niște cerbi (*maçaoa*, pluralul lui *maçatl*) înalți cât acoperișurile caselor.

Eu nu știu dacă Montezuma, în fața unor informații așa de incredibile (oameni îmbrăcați în fier, cu arme de fier, poate de origine divină, dotați cu instrumente nemaipomenite care aruncau bile de piatră capabile să distrugă orișice), a înțeles ce anume erau „cerbii" aceia. Îmi închipui că solii (îngrijorați de faptul că în lumea aceea, dacă o știre nu le era pe plac, exista obiceiul de a-i pedepsi pe aducători) și-au făcut curaj și au întregit raportul scris nu numai cu cuvinte, mai ales că se pare că de obicei Montezuma le cerea informatorilor săi toate expresiile posibile pentru unul și același lucru. Așa că vor fi făcut semne cu corpul privitor la mișcarea acelui *maçatl* imitându-i nechezatul încercând să arate că avea un păr lung pe gât, adăugând că era foarte înspăimântător și sălbatic, capabil să dea peste cap într-o ciocnire armată pe cine ar fi încercat să stea împotriva asaltului său.

Montezuma primește niște descrieri pe baza cărora încearcă să-și facă o idee oarecare despre animalul acela încă necunoscut, și cine știe cum și-l imaginează. Depinde și de abilitatea mesagerilor și de vioiciunea lui de spirit. Dar cu siguranță înțelege că e vorba de un animal, și anume un animal îngrijorător. Ce-i drept, tot după cele spuse de o cronică, la început Montezuma nu pune alte întrebări, ci se închide într-o muțenie îngrijorătoare, rămânând cu capul plecat, cu un aer întristat și absorbit.

În fine, are loc întâlnirea dintre Montezuma și spanioli, și aș spune că, oricât vor fi fost mesagerii de confuzi în descrierea lor, Montezuma trebuie să fi identificat cu ușurință acele lucruri numite *maçaoa*. Pur și simplu, în fața experienței directe a acelui *maçatl*, el își va fi reajustat ideea pe care o concepuse despre el prin încercare. Acum și el, ca și oamenii săi, de fiecare dată când aveau să vadă un *maçatl* aveau să-l recunoască ca

atare, și de fiecare dată când ar fi auzit de *maçaoa* ar fi înțeles despre ce vorbeau interlocuitorii săi.

Pe urmă, pe măsură ce-i va fi frecventat pe spanioli, va fi învățat multe alte lucruri privitor la cai, va fi început să-i numească *cauayo*, va fi învățat unde cresc ei bine, cum se reproduc, cu ce se hrănesc, cum se cresc și se dresează, la ce alte munci pot fi folosiți, și pe această bază o fi înțeles foarte curând de ce utilitate s-ar putea dovedi în bătălie. Mai mult, dacă e să dăm dreptate cronicilor, ar fi avut bănuieli în privința originii divine a invadatorilor pentru că îi vor fi spus că oamenii săi izbutiseră să ucidă doi cai.

La un moment dat procesul de învățare prin care Montezuma își îmbogățea treptat cunoașterea sa asupra cailor se va opri, dar nu pentru că n-ar putea să învețe mai mult, ci pentru că îi va fi luată viața. Și deci încetez să mă mai ocup de el (și de cei foarte mulți masacrați împreună cu el pentru că avuseseră revelația Cabalinității), pentru a reliefa mai degrabă că în povestea asta sunt la mijloc multe și felurite fenomene semiotice.

3.3.1. Tip Cognitiv (TC)

La capătul primului lor proces perceptiv, aztecii au elaborat ceea ce voi numi un Tip Cognitiv (TC) al calului. Dacă ei ar fi trăit într-un univers kantian, am spune că acest TC era *schema* ce le permitea să mijlocească între conceptul și multiplul intuiției. Dar unde se afla, pentru un aztec, conceptul de cal, dat fiind că nu-l poseda înainte de debarcarea spaniolilor? Desigur, după ce au văzut câțiva cai, aztecii trebuie să-și fi constituit o schemă morfologică nu prea diferită de un model 3D, și pe această bază trebuie să se fi stabilit constanța actelor lor perceptive. Dar vorbind despre TC nu înțeleg doar un soi de imagine, o serie de trăsături morfologice sau de caracteristici motorii (animalul tropotă, galopează, se cabrează); ei din cal percepuseră nechezatul caracteristic, poate și mirosul. În plus, apariției acesteia trebuie să-i fost imediat atribuită o caracteristică de „animalitate", dat fiind că este utilizat imediat termenul *maçatl*, și cu siguranță o capacitate de a stârni spaima, precum și caracteristica funcțională de a fi „bun de călărit", dar ca de obicei îl vedeau călărit de ființe omenești. În fine, să mai spunem și că TC-ul calului a fost imediat cu caracter *multimedial*.

3.3.1.1. Recunoaşterea ocurenţelor

Pe baza TC-ului astfel elaborat, aztecii trebuie să fi fost imediat în stare să recunoască drept cai şi alte exemplare pe care nu le mai văzuseră înainte (şi făcând abstracţie de variaţii de culoare, dimensiune şi punct de vedere). Tocmai fenomenul recunoaşterii este cel care ne face să vorbim de *tip* ca parametru pentru a confrunta cu el ocurenţe. Acest tip n-ar avea nimic de a face cu o „esenţă" de marcă aristotelico-scolastică, şi nu ne interesează să ştim ce anume au surprins aztecii la cal (fie şi trăsături cu totul superficiale, unele care nu-l deosebeau de un catâr sau de un asin). Dar e sigur că vorbind de tip într-un atare sens se evocă fantasma „ideilor generale" de tip lockian, şi cineva ar putea obiecta că nu avem nevoie de ele ca să explicăm fenomenul recunoaşterii[11]. Ar fi de ajuns să spunem că aztecii aplică acelaşi nume diverşilor indivizi pentru că-i găsesc asemănători între ei. Dar această noţiune de similaritate nu e mai puţin incomodă decât acea similaritate între o ocurenţă şi un tip. Chiar şi pentru a exprima judecata potrivit căreia o ocurenţă X e asemănătoare cu o ocurenţă Y trebuie să fi fost elaborate criterii de similaritate (două lucruri sunt asemănătoare prin anumite aspecte şi neconforme prin altele) şi de aceea iată că se iveşte din nou fantasma unui tip la care să ne referim ca la un parametru.

Pe de altă parte, unele teorii cognitive contemporane ne spun că recunoaşterea se petrece pe baza unor *prototipuri,* prin care se depozitează în memorie un obiect distins şi ales ca paradigmă, şi apoi se recunosc celelalte în relaţie cu prototipul. Dar pentru a spune că o acvilă e o pasăre pentru că-i asemănătoare prototipului vrăbiuţei înseamnă să fi scos de la vrăbiuţă unele trăsături mai pertinente decât altele (de exemplu, în dauna dimensiunilor). Şi iată că, dacă lucrurile ar sta astfel, prototipul nostru ar fi devenit un tip.

Dacă am dori să utilizăm iarăşi aici noţiunea kantiană de schemă, TC ar putea fi nu atât un soi de imagine multimedială, ci o regulă, un procedeu pentru a construi imaginea calului. În orice caz, orice ar fi acest TC, este acel ceva care permite recunoaşterea. Pe de altă parte, în acest moment, după ce am postulat existenţa (în vreun loc) a acestui tip (schemă sau imagine multimedială, ce-o fi el), am eliberat, dacă nu

altceva, locul unei venerabile entități, care cu siguranță că mai locuia în universul kantian: dacă postulăm un TC, nu mai avem nevoie să aducem în scenă *conceptele*. În special pentru aztecii noștri, TC nu mijlocește între conceptul de cal (pe care nu-l puteau avea de nicăieri, afară doar dacă nu profesau un platonism foarte, foarte transcultural) și multiplicitatea intuiției. TC este ceea ce le permite să unifice multiplul intuiției, și dacă asta le ajunge lor, ar trebui să ne ajungă și nouă.

3.3.1.2. A numi și a se referi în chip reușit

Că ar veni apoi cineva și ar spune că conceptul de cal e mult mai bogat decât ceea ce știau aztecii, asta nu dovedește nimic. Există persoane în jurul nostru care n-au despre cal un TC mai elaborat decât cel al aztecilor, iar asta nu le împiedică să spună că știu ce anume sunt caii, dat fiind că știu să-i recunoască. În faza aceasta a poveștii foarte multe sunt lucrurile pe care aztecii încă nu le știu despre cal (de unde vine, cum mănâncă, cum se reproduce, cum își hrănește mânjii, câte rase de cai există în lume, nici măcar dacă-i animal sau făptură rațională): dar pe baza a ceea ce știu reușesc nu numai să-l recunoască, dar și să se pună de acord ca să-i dea un nume, și făcând astfel își dau seama că fiecare dintre ei reacționează la nume aplicându-l acelorași animale la care-l aplică și ceilalți. Numirea e primul act social care-i convinge că toți laolaltă recunosc feluriți indivizi, în momente diferite, ca ocurențe ale aceluiași tip.

Nu era necesar să numească obiectul-cal pentru a-l recunoaște, așa cum eu pot să am într-o zi o senzație interioară neplăcută, dar indefinibilă, și să recunosc numai că e aceeași pe care am avut-o cu o zi înainte. Însă deja „lucrul acela pe care-l simțeam ieri" e un nume pentru senzația pe care o încerc, și ar fi și mai mult dacă senzația, de altfel, foarte personală, ar trebui s-o menționez și altora. Trecerea la un termen generic se naște dintr-o cerință socială, pentru a putea apoi dezancora numele de acel *hic et nunc* al situației și a-l ancora chiar la tip.

Dar cum puteau aztecii să știe că aplicau numele *maçatl* la același TC? Un observator spaniol (să-l numim José Gavagai) ar fi putut să se întrebe dacă, atunci când un aztec indica un punct generic din spațiul-timp zicând *maçatl*, înțelegea prin

numele acela animalul pe care orice spaniol îl recunoştea; sau unitatea încă nedespărţită cal-călăreţ, harnaşamentele roş-cat-strălucitoare ale animalului, faptul că un lucru necunoscut tocmai înainta către el, sau voia să exprime propoziţia „iată că vin de pe mare fiinţele acelea divine făgăduite de profeţii noştri şi pe care într-o zi Gulliver le va numi Huyhnhnm!".

Siguranţa că toţi întreţin un TC comun, corespunzător numelui, o avem numai în cazul de *referire fericită* (sau de referire încununată de succes). Voi spune în **5** cât de problematică este noţiunea de referire, dar experienţa ne spune că există cazuri în care noi ne referim la ceva şi ceilalţi au arătat că înţeleg foarte bine la ce anume voim să ne referim: de exemplu, când cerem cuiva să ne aducă o carte care este pe masă şi acest cineva ne aduce cartea, şi nu un stilou. Dat fiind că spaniolii s-au aliat rapid cu unele populaţii locale, dacă cineva i-ar fi cerut unui autohton să-i aducă un cal, şi acela s-ar fi întors aducând cu sine un cal (şi nu un coş, o floare, o pasăre sau o porţiune din cal), s-ar fi avut dovada că prin acel nume amândoi identificau ocurenţe ale aceluiaşi TC.

Pe aceste baze e cu putinţă să avansăm ipoteza existenţei TC-urilor, fără să fim obligaţi să ne întrebăm ce sunt şi în ce constau. Dacă în epoci de antimentalism înfocat era interzis până şi să avansezi ipoteza existenţei oricărui fapt mental, într-o perioadă în care înfloresc studiile despre cogniţie e îngăduit să te întrebi dacă TC-ul calului, în „mintea" aztecilor, era făcut din imagini mentale, diagrame, descripţii definite exprimate propoziţional, sau consta într-un ansamblu de mărci semantice şi relaţii abstracte care constituia alfabetul înnăscut al „mentalezei" lor, şi ei procesau fâşii de semnale discrete în termeni puri booleeni. Toate-s probleme ale momentului de vârf din sfera ştiinţelor cognitive, dar, după părerea mea, cu totul irelevante din punctul de vedere în care mă situez aici, ţinând cont numai de datele unei *folk psychology* sau, pentru a reînvia un venerabil concept filosofic pe care-l cred şi acum de cea mai mare utilitate, reflectând din punctul de vedere al *simţului comun*. Tocmai pe baza simţului comun se relevă evidenţa celor două fenomene, al recunoaşterii şi al referinţei reuşite[12].

3.3.1.3. TC și cutie neagră

Ce anume se petrece în „cutia noastră neagră" când percepem ceva e o problemă pe care științele cognitive o dezbat – discutând, de exemplu, (i) dacă mediul ne furnizează toată informația necesară fără intervenția constructoare din partea aparatului nostru mental sau neural sau, dimpotrivă, există selecție, interpretare și reorganizare a câmpului stimulativ; (ii) dacă în cutia neagră există ceva ce se poate desemna ca „minte" sau pure procese neurale, sau se poate afirma, cum se întâmplă în domeniul neo-conexionismului, o identitate între regulă și date; (iii) unde stau (dacă există) tipurile sau schemele cognitive de orice fel; (iv) cum s-ar configura ele mental sau cerebral. Toate acestea sunt probleme de care *nu* intenționez să mă ocup.

TC-urile pot fi în minte, în creier, în ficat, în glanda pineală (dacă n-ar fi deja ocupată, în timpurile noastre, de melatonină); ar putea până și să aparțină unui magazin impersonal, stivuite în vreun intelect activ universal, din care o divinitate avară le culege și mi le împrumută, prin ocazionalism, de fiecare dată când am nevoie de ele (iar învățații cogniției care-și petrec viața interogând subiecții ce nu știu să distingă un pahar de o farfurie vor trebui să hotărască de ce unele dintre ariile lor cerebrale nu mai sunt sintonizate pe lungimea de undă divină). Însă trebuie pornit de la principiul că, dacă există acte de referință reușită, aceasta are loc pentru că, fie în recunoașterea a doua oară a ceva perceput anterior, fie în deciderea că atât obiectul A, cât și obiectul B pot satisface cerința de a fi un pahar, un cal, un edificiu, sau că două forme sunt definibile amândouă ca triunghiuri dreptunghice, se compară *ocurențe* cu un *tip* (fie acesta un fenomen psihic, un prototip fizic existent sau una dintre acele entități din Lumea a Treia despre care filosofia caută mereu să dea seamă, de la Platon la Frege, de la Peirce la Popper).

A postula TC-urile nu ne obligă nici măcar să hotărâm preliminar dacă ele capătă, în parte sau în total, configurația unei imagini mentale sau dacă sunt pur și simplu computabile și procesabile în termeni de simboluri discrete. E cunoscut că această dezbatere dintre *iconofili* și *iconofobi* ocupă astăzi un loc central printre psihologii cognitivi. Ne vom putea mărgini să rezumăm polemica Kosslyn / Pylyshin[13]: de o parte, forme

de reprezentare mentală de tip iconic par indispensabile ca să explice o întreagă serie de procese cognitive față de care explicația propozițională se dovedește insuficientă, iar ipoteza ar părea să fie confirmată și de simulări pe computer; de cealaltă parte, imaginarea mentală ar fi un simplu *epifenomen*, explicabil ca elaborare de informație accesibilă numai în termeni digitali. Imaginile mentale n-ar fi deci încorporate în *hardware*-ul nostru, ci ar fi doar *outputs* secundare.

Așadar, s-ar putea spune că la nivel neural nu există iubirea, și că a te îndrăgosti e un epifenomen bazat, în profunzime, pe complexe interacțiuni fiziologice, exprimabile într-o bună zi printr-un algoritm. Aceasta nu împiedică epifenomenul „îndrăgostire" să fie centru pentru viața noastră personală și socială, pentru artă și pentru literatură, pentru morală și adesea chiar pentru politică. De aceea o semiotică a pasiunilor nu se întreabă ce anume se petrece în *hardware*-ul nostru când simțim ură sau frică, mânie sau iubire (chiar dacă, desigur, se petrece ceva care poate fi investigat), ci cum se face că le recunoaștem, le exprimăm, le interpretăm – așa încât să înțelegem foarte bine ce înseamnă că Orlando e mai degrabă furios decât îndrăgostit.

Experiența semiozică ne spune că noi avem impresia că întreținem imagini mentale (chiar dacă n-ar exista o minte), și mai ales că noi, public și intersubiectiv, interpretăm mulți termeni cu ajutorul unor reprezentări vizuale. Prin aceasta și componenta iconică a cunoașterii trebuie să fie postulată cu același titlu de existență ca și TC-ul, pentru a da dreptate la ceea ce simțul comun ne propune. Imaginile constituie sisteme de instrucțiuni tot atât cât și dispozitivele verbale, și dacă trebuie să învăț pe cineva cum se ajunge în Piața Garibaldi, eu pot fie să mă pierd în indicații verbale privind străzile pe care trebuie s-o ia, fie să-i arăt o hartă (care nu este o imagine a Pieței Garibaldi, ci un procedeu diagramatic pentru a putea repera Piața Garibaldi). Care dintre cele două procedee e mai bun depinde de capacitățile și de dispozițiile interlocutorului[14].

Refuzul de a-mi vârî nasul în cutia neagră ar putea fi înțeles ca o mărturisire că filosofia (și, în speță, semiotica generală ca filosofie) constituie o formă de cunoaștere „inferioară" față de știință. Dar nu este așa. Putem postula TC-urile în cutia neagră tocmai pentru că putem avea un control intersubiectiv asupra a ceea ce-i constituie *output*-ul. Avem instrumentele pentru a vorbi de acest *output* – și aceasta este, poate, contribuția pe

care semiotica o poate aduce cercetărilor cognitive, cu alte cuvinte, aspectul semiotic al proceselor cognitive.

3.3.2. TC versus *Conținut Nuclear (CN)*

Din momentul în care aztecii au început să-și indice aceleași animale pronunțând cu toții numele *maçatl*, dacă înainte puteau avea dubii că TC-ul lor era privat, și-au dat seama că, dimpotrivă, el stabilea o arie de consens. Inițial aria de consens era doar postulabilă pentru a explica faptul că ei se înțelegeau folosind același cuvânt. Dar, treptat, trebuie să fi procedat la *interpretări colective* a ceea ce înțelegeau prin cuvântul acela. Au asociat un „conținut" expresiei *maçatl*. Aceste interpretări erau, atât cât putem noi să ne imaginăm, asemănătoare cu o definiție, dar nu putem, desigur, să ne imaginăm că aztecii noștri și-au spus unul altuia că prin *maçatl* înțelegeau un „mamifer perisodactil din clasa ecvidelor, ierbivor nerumegător, cu degetul mijlociu de la picior foarte dezvoltat și acoperit de o unghie (copită)" (definiție din enciclopedia Zanichelli, 1995).

La început, acest acord trebuie să se fi petrecut ca un schimb dezordonat de experiențe (unul observa că animalul avea coamă pe gât, altul remarca faptul că părul acela flutura în vânt când animalele galopau, altul observa primul că felul de a se cabra era ceva ciudat pentru trupul lor, și așa mai departe). În fine, aztecii au interpretat puțin câte puțin trăsăturile TC-ului lor, ca să-l omologheze cât mai bine posibil. Dacă TC-ul (sau TC-urile) lor puteau fi private, aceste interpretări erau *publice*; dacă le-ar fi așternut în scris, sau sub formă de pictograme, sau dacă vreunul ar fi înregistrat pe bandă ceea ce-și spuneau, am avea o serie controlată de *interpretanți*. De fapt, îi și avem, în măsura în care au rămas mărturii indigene, și dacă nu știm cu exactitate ce anume le-o fi trecut prin cap primilor azteci când au văzut caii, e numai pentru că avem motive să bănuim că mărturiile sunt prea târzii, interpretări ale interpretărilor pe care conchistadorii le dăduseră primelor lor comportamente. Dar presupunând că acești interpretanți ne-ar sta la dispoziție în mod integral, așa cum se întâmplă cu raporturile dintre oamenii de știință care au văzut pentru prima oară un ornitorinc, ei nu numai că ar lămuri care era TC-ul lor, dar ar circumscrie și semnificatul pe care-l atribuiau expresiei *maçatl*.

Vom numi Conținut Nuclear (CN) această mulțime de interpretanți.

Prefer să vorbesc de Conținut în loc de Semnificat Nuclear, deoarece prin veche tradiție se tinde să i se asocieze semnificatului o experiență mentală. În anumite limbi confuzia e mai puternică decât în altele – să ne gândim la substantivul englez *meaning*, care poate voi să spună „ceea ce există în minte", dar și o intenție, ceea ce e înțeles a fi, ceea ce e denotat sau priceput, sensul, semnificația etc. Și nu se poate uita că *meaning* poate să apară și ca formă a verbului *to mean*, care înseamnă fie a avea în minte, fie a înțelege, a intenționa, a exprima, a vrea să spui, și numai în câteva cazuri ajunge să denoteze o sinonimie înregistrată social (exemplul lui Webster este „The German word «ja» *means* «yes»"). Între altele, aceleași variații de sens se află și în germanul *meinen*. În ceea ce privește italiana, chiar dacă termenul *significato* este cel mai adesea înțeles ca un „concept exprimat de un semn" (semnificat), perechea *significato* și *significare* poate fi folosită pentru exprimarea de gânduri și sentimente, pentru efectul emotiv pe care-l provoacă o expresie, pentru importanța sau valoarea pe care ceva o capătă pentru noi etc.

În schimb, termenul *conținut* – în sensul hjelmslevian, de corelat al unei expresii – e mai puțin compromis și permite să fie folosit, așa cum voi face eu, în sens public și nu mental. Odată clarificat acest lucru, atunci când cerințele de dispută cu vreo teorie mă vor încuraja s-o fac, voi folosi cuvântul *significato* (semnificație), dar întotdeauna și numai ca sinonim al lui *conținut* (*contenuto*).

În anumite cazuri TC și CN pot practic să coincidă, în sensul că TC determină totalmente interpretanții exprimați de CN, iar CN permite să se conceapă un TC adecvat. Cu toate acestea, vreau să mai lămuresc încă o dată că *TC e privat, în timp ce CN e public.* Nu vorbim despre același fenomen (pe care unii l-ar numi generic „competența pe care o aveau aztecii în privința cailor"): pe de o parte vorbim de un fenomen de semioză perceptivă (TC), iar pe de alta de un fenomen de acord comunicativ (CN). TC – care nu se vede și nu se poate pipăi – e *postulabil* pe baza fenomenelor de recunoaștere, identificare și referință izbutită; CN, în schimb, reprezintă modul în care, intersubiectiv, încercăm să lămurim ce trăsături compun un TC. CN, pe care-l recunoaștem sub formă de interpretanți, *se*

vede și se poate pipăi – și aceasta nu e doar o metaforă, dat fiind că printre interpretanții termenului *cal* se află și numeroși cai sculptați în bronz sau în piatră.

Dacă Montezuma ar fi adunat toate pictogramele desenate de mesageri, le-ar fi filmat gesturile, ar fi înregistrat pe bandă cuvintele lor și ar fi închis toate aceste mărturii *materiale* într-un sipet, apoi i-ar fi trimis la moarte pe mesageri și ar fi comis suicidul, ceea ce ar rămâne în sipetul acela ar fi conținutul expresiei *maçatl* pentru azteci. I-ar rămâne apoi arheologului care ar regăsi sipetul acela să izbutească să interpreteze la rândul său acei interpretanți, și numai prin interpretarea acelui conținut arheologul ar fi în măsură, mai apoi, să presupună care era TC-ul calului pentru azteci.

Un TC nu se naște neapărat dintr-o experiență perceptivă, ci poate fi transmis culturalicește (ca și CN) și conduce la succesul unei experiențe perceptive din viitor. CN-ul lui *maçatl* este ceea ce-i comunică mesagerii lui Montezuma prin imagini, gesturi, sunete și cuvinte. Pe baza acestor interpretări, Montezuma va fi încercat să-și facă o „idee" despre cai. Această „idee" este nucleul TC-ului pe care el l-a construit provizoriu pe baza CN-ului primit sub formă de interpretări[15].

Modul în care CN-urile sunt exprimate ajută și la dezlegarea nodului privitor la chestiunea dacă avem imagini mentale sau nu[16]. Un CN este exprimat uneori în cuvinte, alteori în gesturi, iar alteori prin imagini sau diagrame. În fond, desenul 3D al lui Marr, deoarece este public, e un element al CN-ului care interpretează o modalitate procedurală a TC-ului nostru. Ce anume îi corespunde în creierul nostru acestei presupuse imagini? Să spunem, activări de neuroni. Însă, chiar dacă patternul acestor activări n-ar corespunde cu ceea ce intuitiv numim imagine, acele fenomene cerebrale ar reprezenta cauza sau echivalentul abilității noastre fie de a concepe, fie de a interpreta tipul nostru de cal. Postulăm un TC ca dispoziție de a produce CN și tratăm CN-urile ca probă că există undeva un TC.

3.3.2.1. Instrucțiuni pentru identificare

CN-ul termenului oferă și criterii sau instrucțiuni pentru identificarea uneia dintre ocurențele tipului (sau, cum se obișnuiește să se spună, pentru identificarea referentului)[17]. Utilizez „identificare" în loc de „recunoaștere" pentru că aș vrea să

rezerv cel de al doilea termen pentru fenomene cognitive strict dependente de o expresie perceptivă precedentă, și primul pentru capacitatea de a identifica perceptiv ceva despre care nu s-a avut încă nici o experiență. Am identificat un aligator, prima oară când l-am văzut pe Mississippi, pe baza instrucțiunilor care-mi fuseseră date anterior prin cuvinte și imagini, adică comunicându-mi-se CN-ul cuvântului *aligator*.

Furnizând instrucțiuni pentru a identifica ocurențele tipului, CN orientează în formarea unui TC de încercare. Dacă solii i-ar fi furnizat interpretări bune lui Montezuma, TC-ul său de încercare ar fi fost atât de bogat și de precis, încât i-ar fi permis o identificare imediată și cu puține reajustări pe baza percepției directe. Alteori instrucțiunile furnizate de CN sunt insuficiente. Solii ar fi putut insista atât de mult asupra analogiei cu cerbii, încât să-l facă pe Montezuma să-și construiască un TC de încercare așa de imperfect, încât să nu identifice cu ușurință caii la prima întâlnire, și să-i confunde cu boii dintr-o cireadă ce venea în urma trupelor[18].

3.3.2.2. Instrucțiuni pentru reperare

Mai este o posibilitate: aceea ca mesagerii să nu reușească să-i exprime lui Montezuma proprietățile calului. În acest caz, ar fi putut să se mărginească să-i spună că apăruseră animale ciudate și înspăimântătoare cu câteva zile mai înainte într-un loc de pe coastă și că, dacă el avea să se ducă în acel loc anume, ar fi putut identifica niște oameni albi îmbrăcați în fier care se mișcau șezînd cu picioarele desfăcute pe ceva; și acest ceva ar fi fost lucrul la care s-ar fi referit. În acest mod i-ar fi furnizat lui Montezuma nu instrucțiuni pentru a identifica, ci pentru a *repera* obiectul.

Cele două cazuri pe care le voi cita mai jos privesc TC-uri de indivizi, asupra cărora va trebui să revin în **3.7.6**, dar în orice caz servesc la a distinge identificarea de reperare. *Primul caz.* Eu dau în fiecare dimineață la bar peste un ins, de fiecare dată îl recunosc, dar nu știu cum se numește, și dacă ar trebui să corelez la numele generic *ins* un CN, ar fi pur și simplu descrierea „cel pe care-l văd în toate diminețile la bar". Într-o zi îl văd pe insul acela că jefuiește banca de vizavi. Interogat de poliție, cu ajutorul unor interpretări verbale îl ajut pe desenatorul specializat să-i facă un portret-robot destul de asemănător. Am

furnizat instrucțiuni pentru identificarea insului, iar polițiștii pot să-i elaboreze un TC (fie el și vag – încât riscă să identifice din greșeală pe un altul). *Al doilea caz.* Eu recunosc în fiecare dimineață un ins la bar, chiar dacă niciodată nu l-am observat bine, totuși l-am auzit într-o zi spunând la telefon că se numește Giorgio Rossi și că locuiește pe Via Roma 15. Într-o zi, acesta se ceartă cu barmanul și-l ucide dându-i cu o sticlă în cap, apoi o rupe la fugă. Poliția mă interoghează ca martor, eu sunt absolut incapabil să ofer instrucțiuni desenatorului portretului-robot (reușesc să spun cel mult că tipul e înalt, are o față obișnuită, o privire antipatică), dar pot să furnizez numele și adresa individului. Pe baza unui TC al meu privat nu știu să furnizez instrucțiuni pentru identificare; dar pe baza CN-ului pe care-l asociam cu numele Giorgio Rossi (o făptură de sex masculin care locuiește pe Via Roma 15) sunt în stare să ofer poliției instrucțiuni pentru reperarea lui.

3.3.3. Conținut Molar (CM)

Atunci când, după ce a văzut caii pe viu și a vorbit cu spaniolii, Montezuma capătă despre ei alte informații, poate ajunge să știe ceea ce știa despre ei un spaniol (chiar dacă nu tocmai ce știe astăzi despre ei un zoolog). Ar fi avut atunci despre cai o cunoaștere *complexă*. Să se observe că nu vorbesc despre cunoaștere „enciclopedică" în sensul unei deosebiri între Dicționar și Enciclopedie (la care voi reveni în **4.1**), ci în sensul de „cunoaștere lărgită", care cuprinde și noțiuni ce nu sunt indispensabile recunoașterii perceptive (de exemplu: că se cresc în cutare fel sau că sunt mamifere). Voi vorbi, în legătură cu această competență lărgită, de Conținut Molar (CM). Formatul CM-ului lui Montezuma putea să fie diferit de cel al primilor săi mesageri, sau al preoților lui, și putea fi în continuă expansiue. Nu știm bine cum ar fi putut să se dezvolte – și să ne gândim numai la faptul că în zilele noastre face parte din CM-ul *calului* (dar nu făcea parte cu siguranță pe timpurile lui Montezuma) informația că acest animal prosperă pe continentul american. Nu l-aș identifica cu o cunoaștere exprimabilă exclusiv în formă propozițională, deoarece ar putea cuprinde imagini de cai de diferite rase sau de vârste diferite.

Un zoolog posedă despre *cal* un CM, și tot un CM al lui posedă cu siguranță un jocheu, chiar dacă cele două arii de

competență nu sunt coextensive. Tocmai la nivelul CM-ului se petrece acea diviziune a muncii lingvistice despre care vorbește Putnam, și pe care aș prefera s-o definesc ca diviziune a muncii culturale. La nivelul CN-ului ar trebui să existe consens generalizat, fie chiar și cu oarecare destrămare și zonă de umbră (*cf.* **3.5.2**). Și cum tocmai această arie de consens e cea care constituie nucleul prezentei discuții, aș tinde să nu iau în considerare CM, care poate căpăta forme diferite în funcție de subiecți, și reprezintă porțiuni de competență sectorială. Să spunem că suma CM-urilor se identifică cu Enciclopedia ca idee ordonatoare și postulat semiotic despre care se vorbea în Eco (1984, 5.2).

3.3.4. CN, CM și concepte

Cineva, pe când citea prima versiune a acestor pagini, m-a întrebat care este diferența dintre CN, CM și concept. N-aș ști să răspund la întrebare înainte de a fi rezolvat două cazuri: (i) care este deosebirea dintre tipul cognitiv al ornitorincului construit de primul său descoperitor și conceptul ornitorincului pe care evident că el nu-l putea avea în precedență, nici măcar în cazul de univers platonic suprapopulat? (ii) care este diferența dintre conceptul pe care-l aveau despre cal primii azteci și cel pe care-l are zoologul?

Cât despre prima întrebare, mi se pare evident că, încă de la ideea kantiană a unei scheme pentru conceptele empirice, era evident că, dacă ar exista un concept, ar trebui să fie mediat de schemă, dar dacă se introduce schema, nu mai e nevoie de concept – dovadă posibilitatea de a construi scheme pentru concepte pe care nu le avem, cum este cel al ornitorincului. Prin urmare, ideea de concept devine un reziduu incomod.

Cât despre a doua întrebare, dacă prin „concept" se înțelege o concepție mentală, așa cum vrea etimologia, răspunsurile sunt două: ori conceptul premerge recunoașterii perceptive, și atunci se identifică cu TC-ul și este exprimat nu de clasica definiție riguroasă și științifică a obiectului, ci de CN; ori e o definiție riguroasă și științifică a obiectului, și atunci se identifică cu un CM aparte, sectorial.

Pare ofensator s-o spun, dar din punctul meu de vedere, cuvântul *concept* ajunge să însemne numai ceea ce are cineva

în cap. Datorită faptului că mi-am propus să nu privesc în cutia neagră, nu pot să spun ce anume este el. Mă întreb mai degrabă dacă se întreabă asta cei care se uită în cutia neagră. Dar aceasta e o altă chestiune.

3.3.5. Referință

În toată povestea pe care am examinat-o, aztecii atribuie un CN expresiei *maçatl*, dar când vorbesc între ei despre ceea ce au văzut *se referă* la cai individuali. Despre acel fenomen foarte complex care este referirea voi vorbi în **5**. În rândurile de față se cere nu numai să dezlipim conținutul de referință, ci și instrucțiunile pentru individualizarea *referentului* de actele concrete de *referire*. Cineva poate să fi primit instrucțiuni ca să identifice un armadil, și totuși toată viața lui nu s-a referit niciodată la un armadil (adică n-a spus niciodată *acesta e un armadil* sau *e un armadil în bucătărie*).

TC-ul prevede instrucțiuni pentru a identifica referentul, și acestea constituie neîndoielnic o formă de competență. A se referi la Ceva este însă o formă de execuție (*performance*). Ea se bazează desigur pe competența referențială, dar, cum o să vedem, în **5**, nu numai pe aceea. Referentul cuvântului *cal* este ceva. A se referi la cai este un act, nu un lucru.

Montezuma, după ce a ascultat relatarea solilor, poseda un embrion de competență, însă dacă, așa cum s-a văzut, s-a închis pentru câtva timp în mutenie îndârjită, nu a efectuat imediat nici un act de referire la cai. Se refereau la cai mesagerii săi chiar înainte de a-i oferi instrucțiuni pentru identificarea referentului, când i-au spus că intenționau să-i vorbească despre lucruri pe care nu îndrăzneau să le descrie. Montezuma, ieșind din tăcerea lui, ar fi putut să se refere la aceste Lucruri încă necunoscute, de exemplu întrebând ce sunt și cum sunt, chiar înainte să posede instrucțiuni numai pentru identificarea lor. Ar fi demonstrat astfel că se poate înțelege referirea la ființări, și la ele ne putem referi, chiar fără să posedăm un TC al lor, sau fără un CN. Montezuma înțelegea că solii îndeplineau un act de referință, și totuși nu era în stare să înțeleagă care era referentul acelui act.

3.4. Primitive semiozice

3.4.1. Primitive semiozice şi interpretare

Să ne gândim la o fiinţă situată într-un mediu elementar, înainte ca ea să intre în contact cu alţi semeni ai săi. Această fiinţă ar trebui să dobândească, oricum ar hotărî să le numească, unele „noţiuni" fundamentale (oricum ar hotărî pe urmă să le instituie în sistem de categorii, sau oricum în unităţi de conţinut): ar trebui să aibă o noţiune de sus şi de jos (esenţială pentru echilibrul său corporal), despre a sta drept sau culcat, despre operaţiuni fiziologice cum ar fi a înghiţi sau a expulza, despre mers, dormit, văz, auz, despre a avea senzaţii termice, olfactive sau gustative, despre a simţi durere sau uşurare, despre a bate din palme, despre a pătrunde cu degetul într-o materie moale, despre a bate, a culege, despre frecare, despre a se scărpina, şi aşa mai departe[19]. Abia intrată în contact cu alte fiinţe, sau în general cu mediul înconjurător, ar trebui să aibă noţiuni care privesc prezenţa a ceva ce se opune corpului său, amplex, luptă, posesie sau pierdere a unui obiect dorit, probabil încetarea vieţii... Oricum ar ajunge să atribuie nume acestor experienţe fundamentale, cu siguranţă că ele sunt originare.

Asta înseamnă că, în momentul în care se „intră în limbaj", există unele dispoziţii către semnificaţie cu caracter prelingvistic, sau că sunt „anumite clase de semnificaţie la care fiinţele umane sunt acordate în mod înnăscut"[20]. De un asemenea tip ar fi, de exemplu, atribuirea de animalitate unui anume obiect. Se poate întâmpla ca mai apoi o asemenea atribuire să se dovedească greşită, aşa cum s-ar întâmpla pentru o mentalitate arhaică ce ar vedea norii ca pe animale, dar cu siguranţă unul dintre primele moduri în care se reacţionează la ceea ce ne vine în întâmpinare în mediul înconjurător este o atribuire de animalitate sau de vitalitate unui obiect ce ne stă în faţă, şi aceasta nu are nimic de a face cu „categorii" ca Animal: animalitatea despre care vorbesc aici este, cu siguranţă, precategorială.

Voi spune în **3.4.2** de ce consider improprie această folosire a termenilor *categorie*, *categorial* şi *pre-categorial*; în orice caz, noţiuni ca Animal, Mineral, Artefact (care în multe semantici

compoziționale sunt considerate primitive semantice, probabil înnăscute, ce nu mai pot fi analizate ulterior, adesea constituite în sisteme ierarhizate și finite de hiponime și hiperonime) pot avea un sens ca elemente ale unui CM. Dacă sunt primitive, inanalizabile și ierarhizate, și tot ce se poate concepe ca inventar finit, a fost discutat în Eco (1984, 2). Dar cu siguranță ele nu depind de experiența perceptivă, ci de o segmentare și organizare a *continuum*-ului conținutului care presupune un sistem coordonat de trepte/ascendențe. Nu de această natură sunt primitivele semiozice de care vorbesc aici, care depind de percepția preclasificatorie a ceva ca viu și animat, sau ca lipsit de viață.

Când simțim pe braț sau pe mână prezența unui corp străin, fie el cât de mic, adesea chiar fără să ne uităm (și uneori intervalul dintre ipoteză perceptivă și răspuns motoriu e infinitezimal), cu cealaltă mână ori batem ca să strivim ceva, ori mișcăm indexul cu o lovitură a policarului ca să facem să sară la o parte ceva. De obicei strivim atunci când am făcut ipoteza (chiar înainte de a fi hotărât, deoarece salvarea noastră depinde de iuțeala reflexului) că e vorba de un țânțar sau de altă insectă supărătoare și facem să sară de pe corp ceva când am decis că-i vorba de vreo scamă vegetală sau minerală. Dacă ne-am hotărât că trebuie „ucis" este pentru că am simțit o trăsătură de „animalitate" în corpul străin. E o recunoaștere primară, pre-conceptuală (în orice caz, pre-științifică), ce are de a face cu percepția, și nu cu cunoașterea categorială (eventual o orientează, i se oferă ca impuls de interpretare la niveluri cognitive superioare).

3.4.2. Lămuriri asupra categoriilor

Psihologia cognitivă vorbește adesea despre capacitatea noastră de gândire ca fiind întemeiată pe posibilitatea unei organizări categoriale. Ideea este că lumea despre care avem experiență e compusă dintr-o cantitate atât de mare de obiecte și de fapte, încât dacă ar trebui să le identificăm pe toate și să le numim unul câte unul, am fi copleșiți de complexitatea mediului; drept care, unicul mod de a nu deveni „sclavi ai particularului" stă în capacitatea noastră de a „categorisi", adică de a face echivalente lucruri diferite, grupând obiectele și faptele în clase (de exemplu, Bruner *et al.*, 1956).

Ideea în sine este de netăgăduit. Mai mult, nu ca să spun cu orice preț că anticii au gândit deja totul, dar dacă înlocuim termenul „categorisire" cu „conceptualizare" ne dăm seama că se vorbește încă o dată despre problema felului cum limbajul (și, odată cu el, aparatul nostru cognitiv) ne face să vorbim și să gândim prin *generalia* – sau, altfel spus, să reunim indivizii în mulțimi.

A grupa ocurențe multiple sub un singur tip este modul în care funcționează limbajul (afectat, cum se spunea în Evul Mediu, de *penuria nominum*). Dar una e să spui că, în fața unor indivizi diferiți, noi nu reușim să-i gândim pe toți ca „pisică" și alta e să spui că izbutim să gândim toate pisicile ca animale (sau feline). Cum se vede, cele două probleme sunt diferite. A ști că o pisică e o felină pare să țină mai mult de competența înregistrată ca CM decât de cea înregistrată ca CN, în timp ce percepția aproape imediată a pisicii ne-a părut un fenomen pre-categorial.

Fapt e că în literatura contemporană pe această temă termenul „categorie" este folosit în mod destul de diferit de cel în care era folosit fie de Aristotel, fie de Kant, chiar dacă se întâmplă să vedem mulți autori care, atunci când abordează problema, se revendică – fără citate specifice, și aproape retoric, pentru a-și legitima susținerile lor – de la moștenirea clasică.

Pentru Aristotel categoriile erau zece, Substanța și cele nouă predicate ce se puteau predica despre ea, și anume că ceva se afla într-un anumit timp, într-un anumit loc, că avea anumite calități, că suferea ceva sau că făcea altceva etc. Ce anume era un subiect oarecare (un om, un câine, un copac) pentru Aristotel nu era o problemă. Se percepea o substanță și se înțelegea care era esența ei (adică Aristotel gândea că, imediat ce vedem ocurența unui om, o trimitem la tipul „om"). În sens aristotelic, aplicarea categoriilor nu trece mult dincolo de a spune că tocmai se percepe o pisică, că e albă, că aleargă prin Liceu etc. Din punctul de vedere al psihologiei cognitive contemporane toate acestea ar ține de pre-categorial, sau abia le-ar pune în joc pe cele ce se numesc „categorii de bază", ca „pisică", plus o activitate ce nu e nici ea mai bine definită, constând în a-i recunoaște unui obiect dat niște proprietăți active sau pasive.

Pentru Kant, categoriile sunt ceva cu mult mai abstract decât categoriile aristotelice (sunt unitate, pluralitate, realitate, negație, substanță și accident, cauzalitate și așa mai departe) și

am văzut în **2.3** cât îi era de greu să spună ce anume au ele de a face cu concepte empirice cum sunt cele de câine, scaun, rândunică sau vrabie.

Dar să ne întoarcem la Aristotel. Faptul că văzând o pisică cum aleargă prin Liceu se percepe o pisică ce aleargă prin Liceu era pentru el unul natural și spontan. Firește, pe urmă se cerea să *definești* ce anume era substanța „pisică". Definiția având loc prin gen și diferență, tradiția aristotelică trebuia să identifice *predicabilele*. Predicabilele sunt tot ce poate fi mai asemănător cu categoriile așa cum le înțeleg taxonomiile moderne: sunt instrumente pentru definiție (pisica e animal irațional muritor, pentru tradiția aristotelică, și admit că e puțin, iar pentru taxonomiile moderne e din specia Felis Catus, din genul Felis, din subordinul Fisipedelor, și tot așa, până se ajunge la clasa Mamiferelor).

Acest tip de clasificare – și am putea vorbi de categorisire dacă înțelegem predicabilele aristotelice ca subcategorii – e oare esențial pentru recunoașterea a ceva? Nicidecum. Nu e, desigur, pentru Aristotel, care a dat greș în definirea în mod satisfăcător a cămilei (*cf.* Eco, 1983, 4.2.1.1), fără de altfel să înceteze de a o identifica și a o numi în mod corect; și nici pentru psihologia cognitivă, fiindcă nimeni nu a negat vreodată că cineva este capabil să perceapă și să recunoască un ornitorinc fără ca prin asta să știe dacă e Mamifer, Pasăre sau Amfibie.

Într-un anume sens, în această poveste, încurcătura ar fi mai mare pentru Aristotel decât pentru Kant sau pentru cognitiviștii contemporani. Cognitiviștii s-ar descurca, la limită, acceptând că există pre-categorial în percepție; Kant a reușit să mute și câini și pisici între conceptele empirice și clasificarea lor în genuri și specii în teritoriul judecății reflectante; dar Aristotel ne spune că în fața unei substanțe individuale înțelegem care este esența ei (om sau pisică), și ar fi admis bucuros că unui sclav îi era cu putință să recunoască o pisică chiar dacă nu știa să-i exprime definiția, și totuși când trebuie să spună ce anume este substanța nu o poate face decât în termeni de definiție, recurgând la gen și la diferență. E ca și cum Aristotel ar admite că într-un fel avem niște TC, dar că nu putem să le interpretăm decât în termeni de CM (asta deoarece cunoașterea clasificărilor ține de CM).

Afară doar dacă nu voia să spună exact ceea ce spunem și noi aici: că a percepe (aplicând categorii – ale sale) înseamnă

exact a te mişca în ceea ce astăzi se cheamă pre-categorial, şi că pre-categoriale sunt atribuirile de viaţă, animalitate, până şi raţionalitate. În sensul, cel puţin, în care a încercat să explice asta Toma[21]: noi nu percepem deloc nişte diferenţe ca raţionalitatea, ci le inducem cu ajutorul manifestărilor exterioare, de exemplu faptul că vorbeşte sau că este biped. Şi atunci nemijlocita percepere a acestor accidente ar fi cea care vine să facă parte din experienţa perceptivă, iar restul ar fi elaborare cultă.

Cele pe care cognitivismul contemporan le numeşte categorii (şi care pentru Aristotel ar fi fost nişte predicabile) sunt mai degrabă cele care în ştiinţele naturii sunt numite *taxa*, care se subsumează ierarhic de la specie la gen (sau de la ordine la clase, sau de la clase la regnuri). Cele pe care cognitivismul le numeşte categorii de bază sunt eu siguranţă TC-uri, pe când cele pe care el le numeşte categorii supraordonate (cum ar fi Instrument faţă de categoria de bază a ciocanului) sunt nişte *taxa*, aparţin unei faze de elaborare culturală mai complexă şi sunt înmagazinate în CM-ul anumitor vorbitori deosebit de dotaţi (depind de un sistem coerent de propoziţii sau de o anumită paradigmă culturală).

Notez în treacăt că deosebirea aceasta era deja destul de clară la John Stuart Mill, pe când examina diferitele clasificări naturaliste care pe timpurile sale încă mai erau material de aprigă dezbatere:

> Există [...] o clasificare a lucrurilor care-i inseparabilă de actul de a le da un nume general. Fiece nume care conotează un atribut împarte prin acest simplu fapt fiece lucru în două clase, cele ce au atributul şi cele ce nu-l au... Clasificarea pe care trebuie s-o discutăm ca pe un act separat al minţii este însă diferită. În prima, aranjamentul obiectelor în grupuri şi distribuirea lor în compartimente e un simplu efect incidental care derivă din folosirea numelor date cu un alt scop, cum ar fi acela de a exprima simplu unele dintre calităţile lor. În cealaltă, aranjamentul şi distribuirea sunt ţinta principală, iar numirea e secundară, şi se conformează acestei operaţii principale, în loc să o guverneze (*A System of Logic*, IV, vii).

Fiindcă nu se poate lupta împotriva inerţiilor limbajului, mă voi adapta şi eu să numesc categorii aceste rubrici clasificatorii, dar să fie clar că ele nu contribuie nemijlocit să ne spună ce anume este un lucru, ci cum anume este el ordonat ierarhic

într-un sistem de concepte de bază și concepte supraordonate și subordonate[22].

O altă observație este că dacă (în sensul modern al termenului) categoriile sunt niște *taxa*, ele nu au deloc de a face cu acele primitive elaborate sau identificate de către semanticile „pe trăsături" – și că la voia întâmplării au același nume cu multe categorii sau *taxa*, cele care de obicei se tipăresc cu majusculă mică, cum sunt ANIMAL, UMAN, VIU, ADULT etc. Se poate discuta dacă aceste primitive sunt în număr finit, dacă funcționează prin îmbinare sau prin intersectare, dar nu întotdeauna ele sunt ierarhizate ca acele *taxa*, chiar dacă la unii autori ele se organizează prin raporturi de hipo-/hiperonimie (*cf.*, în acest sens, Violi, 1997, 2.1 și 4.1). Mai mult, adeseori, astfel de primitive semantice sunt asimilabile acelora pe care le-am numit primitive semiozice (și pe care, anume, unii le-ar defini ca pre-categoriale).

Dacă sunt primitive semiozice faptul de a simți că ceva este un corp, că zboară pe cer, că e un animal, că are greutate, iată la ce anume dau naștere așa-zisele *taxa* ca elaborări de asemenea experiențe pre-categoriale – cel puțin în sensul pe care m-am resemnat să-l respect.

3.4.3. Primitive semiozice și verbalizare

Wierzbicka (1996), sprijinindu-și propriile ipoteze pe o vastă verificare a diferite limbi, susține convingător că există niște *primes* comune tuturor culturilor. Ar fi noțiuni ca: Eu, Cineva, Ceva, Acesta, Celălalt, Unu, Doi, Mulți, Mult, Gândesc, Vreau, Simt, Zic, a Face, a se Întâmpla, Bun, Rău, Mic, Mare, Când, Înainte, După, Unde, Sub, Nu, Câțiva, Viu, Departe, Aproape, Dacă și Atunci (lista mea rezumativă este incompletă). Aspectul interesant al acestei propuneri este că tinde să rezolve în termenii acestor primitive orice altă posibilă definiție.

Înainte totuși de a trece la utilizarea unor sugestii ale Annei Wierzbicka, vreau să lămuresc că accept aceste *primes* cu toate prudențele cazului în speță. A spune că aceste noțiuni sunt *originare* nu înseamnă neapărat a admite (i) că ele sunt primitive filogenetic, și deci înnăscute: ele pot fi primitive numai pentru individul luat singur, în timp ce alți indivizi pornesc de la alte experiențe, diferite (de exemplu, pentru un orb din

naştere a vedea nu va fi o experienţă primitivă); (ii) că sunt universale (chiar dacă nu văd nici un motiv evident ca să neg asta; dar trebuie să distingem ipoteza teoretică a universalităţii lor de constatarea empirică că există nişte termeni precişi pentru ele în toate limbile cunoscute); (iii) că prin faptul de a fi primitive nu sunt interpretabile.

Punctul (iii) reprezintă o slăbiciune a argumentării Annei Wierzbicka. Această natură înşelătoare se naşte din faptul că au fost luate tradiţional ca neinterpretabile primitivele semantice la care mă refeream în paragraful precedent, acele presupuse trăsături, cum ar fi UMAN şi ADULT, care în semanticile „pe trăsături ar trebui să constituie atomii ce nu mai sunt ulterior segmentabili ai semnificatului. Dar cele pe care Wierzbicka le numeşte *primes* nu sunt de această natură – chiar dacă autoarea tinde adesea să le trateze ca şi cum ar fi. Nu sunt postulate de semnificat, sunt elemente ale unei experienţe primordiale. A spune că copilul are o experienţă primordială a laptelui (drept care se spune că, crescând, ar şti cu exactitate ce anume este) nu înseamnă nicidecum a spune că copilul, la cerere, n-ar putea interpreta conţinutul lui *lapte* (a se vedea, în **3.7.2**, ce anume face un copil căruia i se cere să interpreteze cuvântul *apă*). S-ar putea ca experienţele exprimate de cuvintele *a vedea* şi *a auzi* să fie experienţe primordiale de soiul acesta, dar şi un copil e capabil să le interpreteze (prin referire la organe diferite).

Tocmai neadmiţând aceasta, Wierzbicka reacţionează cu emfază la opinia lui Goodman (1951: 57) potrivit căreia „nu pentru că un termen e nedefinibil este el ales ca primitiv; mai degrabă tocmai pentru că un termen a fost ales ca primitiv pentru un sistem este el nedefinibil... În general, termenii adoptaţi ca primitivi într-un sistem dat sunt uşor definibili în oricare alt sistem. Nu există primitive absolute". Chiar şi Wilkins ne arăta cum este posibil, cu ajutorul unei scheme cognitive spaţiale şi nu propoziţionale, să interpretăm şi să definim atât susul, cât şi josul, atât *către*, cât şi *sub*, sau *înăuntru* (*cf.* Eco, 1993, 2.8.3)[23].

Odată lămurită această rezervă, Wierzbicka porneşte de la o critică pe care o putem împărtăşi, atât a aşa-ziselor definiţii de dicţionar, cât şi a celor enciclopedice. A se lua exemplul şoarecelui (1996: 340 şi urm.). Dacă definiţia termenului *şoarece* trebuie să permită şi să identificăm referentul, sau oricum, să ne reprezentăm mental un şoarece (aşa cum Montezuma trebuia să-şi imagineze cum anume era calul), este evident că o definiţie

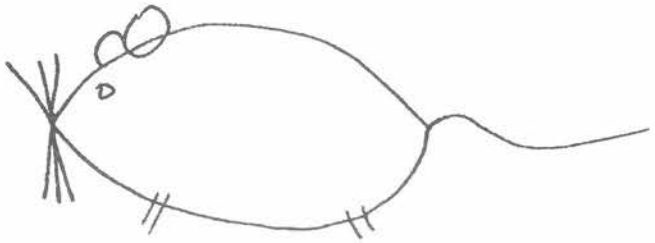
strict dicționărească a lui ca „mamifer, familia *muridae*, rozător" (care se ia după *taxa* clasificărilor naturaliste) nu e suficientă. Dar iată că tot insuficientă pare definiția propusă de Enciclopedia Britanică, ce pornește de la o clasificare zoologică, specifică ariilor în care șoarecele prosperă, se extinde asupra proceselor lui de reproducere, asupra vieții lui sociale, asupra raporturilor lui cu omul și cu mediul domestic și așa mai departe. Cine nu a văzut niciodată un șoarece nu va fi niciodată capabil să-l identifice pe baza acestei foarte largi și organizate colecții de date.

Acestor două definiții Wierzbicka le opune propria-i definiție *folk*, care conține exclusiv termeni primitivi. Definiția ocupă două pagini și se compune din *itemi* de tipul următor:

> Lumea le zice *Șoareci* – Lumea crede că sunt toți de același tip – Deoarece vin din creaturi de același tip – Lumea crede că trăiesc în locurile unde trăiesc oamenii – Pentru că vor să mănânce lucrurile pe care oamenii și le țin de mâncare – Lumea nu vrea ca ei să trăiască acolo [...]
>
> O persoană poate să țină unul în mână – (mulți nu vor să-i țină în mână). Sunt vineții sau maronii – Se văd cu ușurință – (unele făpturi de soiul ăsta sunt albe) [...]
>
> Au picioarele scurte – De aceea, când se mișcă nu se văd picioarele lor cum se mișcă și pare că tot corpul atinge pământul [...]
>
> Capul lor pare că nu este separat de trup – Trupul întreg pare ceva mic cu o coadă lungă și subțire și fără peri – Fruntea capului este ascuțită – Și are câțiva peri duri care ies de pe ambele laturi – Au două urechi rotunde pe vârful capului – Au dinți mici și ascuțiți cu care mușcă.

Această definiție *folk* amintește ideea kantiană că schema pentru câine trebuie să conțină instrucțiuni pentru a imagina figura unui câine. Dacă am juca unul dintre jocurile acelea de societate în care cineva descrie verbal un desen, și altcineva trebuie să reușească să-l reproducă (măsurând în același timp capacitățile verbale ale primului subiect și pe cele de vizualizare ale celui de al doilea), jocul ar putea să reușească și probabil cel de al doilea subiect ar putea să răspundă la descrierea-stimul propusă de Wierzbicka desenând o imagine precum cea din figura 3.1.

Figura 3.1



Însă imaginea este doar *output*-ul interpretativ al definiției verbale, sau este elementul ei primar și constitutiv? Altfel spus, face parte din al nostru CN al șoarecelui și această schemă morfologică? O bună enciclopedie ar trebui să includă, în lunga și satisfăcătoarea definiție științifică a șoarecelui, și desenul sau fotografia unui șoarece. Wierzbicka nu se îngrijește să ne spună dacă enciclopedia pe care a consultat-o le conține, nici dacă eventual este rău că nu le-a prevăzut. Această neatenție nu e întâmplătoare: explicația o avem la p. 332, unde se susține că limbajul nu poate reflecta reprezentarea neuronică a culorii, pentru că ea este privată, pe când limbajul „reflectă conceptualizarea". Iată de ce, în timp ce se caută să se strângă de aproape noțiunea de primitive semiozice care ar trebui să preceadă înseși procesele de categorizare, se sfârșește prin a le recunoaște numai întrucât sunt exprimabile în termeni verbali (generali), așa încât primitivul semiozic a „ceva" nu întâmplător este grafic înregistrat ca fiind CEVA, ca și cum, adică, ar fi un primitiv semantic ancorat strâns de folosirea limbajului verbal[24].

3.4.4. Qualia *și interpretare*

Dacă ar exista *primes* neinterpretabile ar trebui să ne întoarcem la problema *qualiilor* pe care credeam că le-am lăsat de o parte în capitolul precedent, referindu-mă la Peirce. Să punem problema în forma ei cea mai dură și provocatoare: avem TC pentru *qualia*? Dacă se răspunde nu, atunci *qualia* sunt „cărămizi" pentru construirea TC-urilor, dar în acest caz nu reușim să spunem nici pentru ce le predicăm (acest lucru e roșu sau fierbinte) și nici de ce de obicei ne punem de acord, fie și cu prețul câtorva negocieri, în privința unor atare predicații.

Peirce spusese acest lucru: prima senzație pe care o am despre ceva alb este pură posibilitate, dar când procedez la compararea a două calități de alb și pot să încep o serie de inferențe, și, deci, de interpretări, judecata perceptivă *desingularizează* calitatea (CP 7.633). Această trecere la *Thirdness* este deja o trecere la universal.

S-a discutat la nesfârșit dacă senzația mea de roșu este egală cu aceea pe care o are interlocutorul meu, dar, afară de cazul de daltonism, spunându-i cuiva să se ducă să-mi aducă creionul roșu, avem de obicei un caz de referință izbutită, și nu primesc creionul negru. Dar cum referința izbutită a fost luată ca probă că există (în cutia neagră) niște TC, iată că există TC și în *qualia*.

Încă o dată mă limitez să spun că ele *trebuie* să existe, și nu-mi permit să spun cum sunt constituite. Dar o bună probă că există un TC este că poate fi interpretat. Se pot interpreta *qualia*? Se poate în sensul că pot defini roșul nu numai în termenii lungimii de undă corespunzătoare, ci pot să spun că e culoarea cireșelor, a vestoanelor Gărzilor de Cavalerie canadiene, al multor drapele naționale; că pot, cu ajutorul diverselor comparații, să interpretez diverse calități de roșu; că experimentele asupra percepției categoriale (*cf.* Petitot, 1983) ne spun că există „puncte de catastrofă" dincoace de care subiecții percep roșu și dincolo de care percep o altă culoare – și chiar dacă punctul de catastrofă variază în funcție de expunerea la stimul, el variază în mod constant pentru toți subiecții.

O senzație de dulce sau de amar sunt fapte private, și până și oenologii folosesc metafore persuasive ca să discearnă savoarea și consistența vinurilor, și dacă n-ar ști să recunoască acele *qualia* pe baza TC n-ar putea nici măcar să distingă un Pinot de Tokay, și n-ar ști să le identifice anul[25].

Una dintre probele obișnuite împotriva interpretabilității culorilor este că ele nu pot fi interpretate pentru nevăzători. E de ajuns să cădem de acord asupra a ceea ce se înțelege prin interpretare: în termeni peirceeni, un interpretant este ceea ce mă face să știu *ceva în plus* despre subiectul exprimat de nume, dar nu în mod necesar cel care mă face să știu *tot* ceea ce-mi spun ceilalți interpretanți. Este evident că un orb din naștere nu poate avea nici o percepție a roșului, un primitiv semiozic ce se poate dobândi doar cu ajutorul experienței perceptive. Cu toate acestea, să punem ipoteza (iar experimentul nu-i cu totul

științifico-fantastic, *cf.* Dennett, 1991, 11.4) că orbul este dotat cu o telecameră înglobată în ochelari, capabilă să identifice culori și să le comunice sub formă de impulsuri în vreo parte a corpului: în fața unui semafor, orbul, antrenat să recunoască impulsuri diferite, ar ști dacă acela arată roșu sau verde. Îl vom fi dotat cu o *proteză* capabilă să-i furnizeze o informație ce i-ar permite să suplinească senzația lipsă. Nu hotărăsc aici dacă el „ar vedea" sau nu în creierul său ceva asemănător roșului, ci că creierul său ar înregistra o *interpretare* a roșului. Pentru a caracteriza o interpretare ca atare nu e necesar ca ea să apară ca perfectă, ba chiar orice interpretare e întotdeauna parțială. A-i spune orbului că roșul e culoarea substanțelor incandescente reprezintă o interpretare imprecisă, dar nu e mai puțin satisfăcătoare decât să-i spui cuiva că infarctul este acel ceva pe care probabil îl ai când simți puternice dureri în piept și la brațul stâng. Simțind dureri în piept, noi avem tot atâtea motive să spunem *poate că ăsta-i infarct* câte are și orbul din naștere, având o senzație de căldură intensă, să spună *substanța asta poate e roșie*. Pur și simplu orbul înnăscut simte roșul ca pe o „calitate ocultă", tot așa cum noi simțim ca pe o calitate ocultă ceva care se manifestă printr-un simptom[26].

3.4.5. TC-urile și imaginea ca schemă

Dacă s-a găsit ceva interesant în noțiunea kantiană de schemă nu a fost atunci când schema ne apărea ca fiind ceva extrem de abstract, cum e „număr", „grad" sau „permanență a multiplului", ci tocmai când (iar acolo prima *Critică* intra în criză) trebuia să permită formarea unui concept empiric ca acela de câine (și de șoarece). Acolo am văzut că trebuia să se introducă într-un fel în procesul perceptiv *instrucțiuni pentru a produce o figură*. Imaginea șoarecelui din figura 3.1 nu trebuie văzută ca imagine a *unui* șoarece (nici dacă ar fi o fotografie, care n-ar putea fi decât a unui șoarece anume). Și într-adevăr, când vedem imagini de felul acesta într-o enciclopedie nu ne gândim deloc că trebuie să ne ofere instrucțiuni vizuale pentru a identifica un animal „exact" egal cu acela din figură. Le luăm, dimpotrivă, ca imagini ale șoarecelui în general.

Cum se face ca să pornim de la o „pictură" (fatalmente reprezentare a unui individ, chiar și când ar fi imaginea unui

triunghi) și s-o folosim ca schemă generală pentru a identifica sau a recunoaște ocurențele unui tip? Înțelegând-o anume ca sugestie schematică (2D sau 3D) pentru a construi imagini asemănătoare, în ciuda unor deosebiri ce sar în ochi în privința amănuntelor. Înțelegându-le întocmai ca pe schema kantiană, în care nu există niciodată imagine (schematică) a câinelui, ci sistem de instrucțiuni pentru a construi o imagine a câinelui. Șoarecele din figura 3.1 nu este imaginea unui anumit șoarece, și nu reprezintă nici Muritatea. El e precum ciorna, precum schița care ne spune ce trăsături evidente va trebui să recunoaștem în orice lucru pe care l-am putea defini ca șoarece, așa cum imaginea schematică a unei coloane dorice (într-un manual despre ordinele arhitectonice) ar trebui să ne determine să recunoaștem ca fiind dorice niște coloane care nu sunt nici ionice, nici corintice, independent de amănunte și de dimensiunile lor.

Faptul însuși că noi suntem înclinați, în termeni de limbaj obișnuit, să definim ca „schematică" imaginea din figura 3.1 ne spune că ea poate fi pregătită ca interpretant și reținută mental ca „model" pentru șoareci de diferite culori, dimensiuni și (dacă am fi în stare să le deosebim) trăsături fizionomice individuale. Și să reținem că aceasta s-ar întâmpla chiar dacă în locul desenului schematic ar exista în Enciclopedie o fotografie: am porni de la ea efectuând un fel de proces de expunere la soare sau de subțiere a retinei, care e și o formă de împuținare și de subțiere a trăsăturilor individuale, pentru a ajunge să reținem o regulă pentru construirea imaginii oricărui șoarece. Și același lucru ar avea loc dacă, datorită unor chestiuni psihologice ce au de a face cu cutia neagră, la cuvântul *șoarece* noi am reacționa evocând imaginea *acelui* șoarece pe care l-am văzut prima oară. Reprezentarea mentală a acelui individ ne-ar servi de calc, de model (schemă) și am fi foarte bine în stare să transformăm experiența unui șoarece anume într-o regulă generală ca să recunoaștem sau să construim șoareci.

Noi putem însă să recunoaștem sau să identificăm nu numai obiecte naturale sau artificiale, dar și ocurențe de entități geometrice, cum sunt triunghiul, și mai ales de acțiuni și situații (de la a merge la a ne duce la restaurant). Dacă prin tipul triunghi ne putem gândi la prototipuri sau la reguli pentru construirea și identificarea figurii (nu în chip deosebit de ceea ce s-ar putea petrece în cazul trăsăturilor morfologice ale șoarecelui

sau ale paharului), și dacă până și noțiuni cum sunt camera sau restaurantul pot să presupună o structură vizuală de bază, pe modelul acelor *frames* ale lui Minski, a recunoaște și a identifica acțiuni ca aceea de a merge la restaurant, a se certa, a țipa la cineva, sau situații cum ar fi o bătălie în câmp deschis, un miting, o slujbă cântată, cer adevărate *scenarii* (în sensul *scripturilor* propuse în Inteligența Artificială sau al reprezentărilor prin cazuri și Actanți, sau secvențe narative mai complexe, ca de exemplu schema greimasiană pentru furie[27]).

Nu numai atât. Consider că fac parte din TC perechi de opoziții: nu numai că e greu să interpretezi *soț* dacă nu ai noțiunea de ce anume înseamnă o *soție* (dar despre tipurile cognitive pe genuri funcționale vom vorbi mai încolo), dar într-un fel face parte din ideea noastră de câine faptul că acest animal latră sau mârâie, și nu miaună sau toarce (trăsături suficiente pentru a decide noaptea, pe întuneric, ce animal râcâie la ușă).

În astfel de cazuri posedăm neîndoielnic niște TC-uri care nu iau neapărat sau în chip deosebit în considerare trăsături morfologice. La fel putem avea TC-uri care țin cont de serii temporale sau de relații logice care, pentru a fi exprimabile într-o formă diagramatică (pe care o capătă la nivelul expresiei cel al unei configurări vizuale), nu privesc din această cauză experiențe vizuale.

Dacă există un element „forte" în teoria peirceană a interpretantului este că seria interpretărilor unui semn poate să capete și forme „iconice". Dar „iconic" nu înseamnă în mod necesar „vizual". Deseori TC cuprinde primitive perceptive sau de-a dreptul *qualia* (ce nu sunt ușor de interpretat), dar despre care trebuie să dea cont: din TC-ul dihorului – chiar și pentru cine nu l-a văzut niciodată – ar trebui să facă parte mirosul foarte puternic pe care-l emană, iar în CN-ul său ar trebui să apară instrucțiunea că dihorul e identificabil în principal datorită mirosului său propriu (dacă ar exista o schemă kantiană pentru dihor, așa cum o presupunea Kant pentru câine, ar trebui să aibă formatul unei diagrame de flux care prevede, imediat la nodurile superioare, instrucțiunea de a proceda la o verificare olfactivă).

Suntem siguri că TC-ul nostru despre țânțar este fundamental compus din trăsături morfologice și nu (în mod eminent) din efectele urzicătoare pe care el le poate avea pe epiderma noastră? Despre forma țânțarului știm foarte puțin (dacă nu

l-am observat la microscop sau nu l-am văzut în Enciclopedie), dar îl percepem întâi de toate auditiv ca vietate zburătoare care se apropie producând un bâzâit caracteristic, și de aceea îl recunoaștem și pe întuneric – ce-i drept, referindu-ne la aceste trăsături vom oferi cuiva instrucțiunile de identificare a țânțarilor.

Consider că din TC-ul (și din CN-ul) șoarecelui fac parte și elemente „timice" (*cf.* Greimas-Courtés, 1979: 369). Am văzut deja cât este de important să-l simțim ca animăluț (de obicei) respingător. Pe de altă parte, din TC-ul șoarecelui, pe lângă caracteristicile morfologice, face parte și un *frame*, o serie de acțiuni: afară de cei care au văzut mereu și numai șoareci în cușcă, ideea de șoarece (și capacitatea de a recunoaște un șoarece) se bazează pe faptul că el ne apare de obicei ca o formă indistinctă care trece foarte iute dintr-o parte în alta a unei încăperi, ieșind dintr-un loc acoperit pentru a intra în altul.

Aceasta face deosebit de convingătoare ideea lui Bruner (1986, 1990) că noi folosim scheme narative pentru a ne organiza experiența. Cred că ține de TC-ul nostru (și de CN) despre copac și secvența (narativă) că el crește dintr-o sămânță, străbate etape de dezvoltare, se modifică de-a lungul anotimpurilor etc. Un copil învață destul de repede că scaunele nu se seamănă, ci se construiesc, și că o floare nu este construită, ci semănată. Face parte din tipul nostru cognitiv despre tigru nu numai faptul că este un motan uriaș, galben, cu blana tărcată, dar și faptul că dacă am întâlni un tigru în pădure, el s-ar comporta față de noi într-un anumit fel (*cf.*, în această privință, și Eco, 1990, 4.3.3).

Putem cu adevărat să spunem că despre expresii ca *ieri* și *mâine* avem numai CN-uri exprimabile propozițional și nu și un soi de diagramă cu săgeți vectoriale prin care (chiar dacă dispunerea lor variază în funcție de culturi) într-un caz ne configurăm un soi de imagine mentală de „indicare înapoi" și în celălalt de „indicare înainte"?

Adaptez liber un frumos experiment mental al lui Bickerton (1981). Să presupunem că mă aflu în interacțiune de un an cu un trib foarte, foarte primitiv, căruia îi cunosc limbajul destul de imperfect (nume de obiecte și acțiuni elementare, verbe la infinitiv, nume proprii fără pronume etc.). Îi însoțesc la vânătoare pe Og și pe Ug: ei tocmai au rănit un urs, care s-a refugiat sângerând în peștera lui. Ug vrea să urmărească ursul

în bârlog pentru a-l omorî. Dar eu îmi amintesc că cu câteva luni mai înainte Ig rănise un urs, îl urmase cutezător în vizuină, iar ursul mai avusese suficientă putere ca să-l devoreze. Aș vrea să-i amintesc lui Ug precedentul acela, însă, ca s-o fac, ar trebui să pot să spun că-mi amintesc un fapt trecut, și nu știu să exprim nici timpurile verbale, nici operatori doxastici cum ar fi *îmi amintesc că*. Așa că mă limitez să spun *Umberto vede urs*. Ug și Og cred, bineînțeles, că am observat un alt urs, și se sperie. Eu încerc să-i liniștesc: *Urs nu aici*. Dar cei doi trag doar concluzia că fac glume de prost gust în momentul cel mai puțin potrivit. Eu insist: *Urs ucide Ig*. Dar cei doi îmi răspund: *Nu, Ig mort!* În fine, ar trebui să mă las păgubaș, iar Ug ar fi pierdut. Recurg atunci la interpretanți nelingvistici. Zicând *Ig* și *urs* îmi bat cu un deget în cap, sau pe inimă, sau pe burtă (în funcție de locul unde se presupune că situează ei memoria). Apoi desenez pe jos două figuri și le indic ca fiind Ig și ursul; în spatele lui Ig desenez imagini de faze lunare, sperând că ei înțeleg ce vreau să spun, „cu multe luni în urmă", și, în fine, desenez din nou ursul care-l ucide pe Ig. Dacă încerc este pentru că presupun că interlocutorii mei au noțiunile de a-și aminti, și mai ales un TC oarecare (interpretabil nu prepozițional, ci diagramatic) pentru activitățile de „protenție" către puncte temporale diferite de prezent. Pornesc adică de la principiul că, dacă sunt în stare să înțeleg un enunț în care mi se spune că ceva s-a petrecut ieri sau se va petrece mâine, ar trebui să am un TC pentru aceste entități temporale. În experimentul meu, aș căuta să *interpretez* vizual (vectorial) TC-ul meu, și poate că interpretarea mea s-ar dovedi de neînțeles pentru indigeni. Dar dificultatea operației nu exclude că ar trebui să fie postulată în vreun fel ca posibilă.

Posedăm cu siguranță tipuri cognitive de secvențe sonore, dacă știm de obicei să distingem timbrul și ritmul soneriei telefonului de cele ale soneriei casei, semnalul militar al stingerii de cel al deșteptării, și adesea melodiile a două cântece pe care le cunoaștem bine.

Dacă se admite că există primitive semiozice, cu siguranță că ele sunt niște experiențe motorii elementare cum ar fi mergi, să sari sau să alergi. Când sărim, ne dăm seama (sau am putea să ne dăm seama dacă am fi atenți la ce facem) dacă folosim de două ori piciorul drept și de două ori piciorul stâng sau mereu același picior. Și totuși se dă și cazul când aceste două

ultime operații au doi termeni distincți în engleză, dar nu și în italiană, fapt ce rezultă cu evidență din următorul tabel (3.1) propus de Nida (1975: 75) pentru a distinge conținutul unor termeni englezești pentru activități motorii.

Tabelul 3.1

	run	walk	hop	skip	jump	dance	crawl
Unul sau mai multe membre în contact *vs* nici un membru în contact	–	+	–	–	–	+/–	+
Ordine de contact	1,2,1,2	1,2,1,2	1,1,1,1	1,1,2,2,	nu contează	variabil ritmic	1,3,2,4
Număr de membre folosite	2	2	1	2	2	2	4

Oricine ar vrea să traducă din engleză în italiană un text care descrie aceste operații trebuie să interpreteze termenii după acest tabel care – deși este exprimat în termeni lingvistici – prevede instrucțiuni de tip motor (ne-am putea foarte bine gândi la traducerea lui printr-un film, sau printr-o serie de diagrame care să folosească scheme numite impropriu „iconice"[28]).

3.4.6. Affordances

Din TC ar trebui să facă parte acele condiții pentru percepție pe care Gibson le numește „affordances" (și pe care Prieto le-ar fi numit *pertinențe)*[29]: se recunosc diferitele ocurențe ale tipului „scaun" pentru că e vorba de obiecte care ne permit să ședem, ale tipului „sticlă" pentru că e vorba de obiecte care permit să se conțină și să se toarne substanțe lichide. E instinctiv să recunoști ca pe un posibil jilț un trunchi de copac și nu un stâlp (afară de cazul unui stâlpnic) din cauza lungimii picioarelor noastre și a faptului că ni se pare comod să ședem punând picioarele pe pământ. Pentru a categorisi însă un cuțit, o lingură și o furculiță printre Tacâmuri, sau un scaun și un dulap printre Mobile, trebuie să facem abstracție de aceste pertinențe morfologice și să ne luăm, în schimb, după funcții mai generale, cum ar fi mânuirea hranei sau mobilarea unui mediu locuibil.

Capacitatea noastră de a recunoaște *affordances* se întipărește, ca să zicem așa, în obiceiurile lingvistice însele. Violi (1991: 73)

se întreabă de ce în fața unei mese pe care este pus un vas suntem înclinați să interpretăm verbal ceea ce vedem ca *vasul este pe masă*, și nu ca *masa este sub vas*. Odată lămurit că atât *sub*, cât și *deasupra* sunt termeni omonimi care pot primi în diferite contexte reprezentări semantice diferite (există un raport dedesubt/deasupra care implică contactul și un altul care implică raporturi spațiale pe care le vom numi arhitectonice, și în acest caz o masă poate sta sub arcadă), să se observe că, fie și în absența scenei, vom judeca lingvistic ca incorectă cea de a doua expresie. Violi sugerează că „selecția expresiilor lingvistice pare reglementată de configurări complexe ale relațiilor intenționale ce intervin între subiectul care se mișcă în spațiu și obiectele ce-l înconjoară". Dar aceasta echivalează cu a spune că face parte din TC-ul nostru despre vasul obișnuit (excludem tipul vasului de grădină) și seria de acțiuni pe care el o permite, prin care un vas e ceva ușor de mutat care este de obicei pus pe ceva. Fac parte în schimb din TC-ul mesei nu numai trăsăturile ei morfologice, ci și noțiunea (aș spune nucleară) că este folosită pentru a pune pe ea ceva (niciodată pentru a o băga dedesubtul a ceva)[30].

Pe de altă parte, Arnheim (1969, 13) ne sugerează că limbajul poate bloca recunoașterea noastră de pertinențe: citând o observație a lui Braque, admite că o linguriță de cafea capătă reliefuri perceptive diferite după cum este pusă alături de o ceșcuță sau e băgată între pantof și călcâi ca un încălțător. Dar adesea numele cu care indicăm obiectul e cel care-i pune în lumină o pertinență în detrimentul altora.

În concluzie, încă avem idei imprecise despre modurile extrem de variate în care se organizează TC-urile noastre – și cum se exprimă în CN-uri. Aș urma propunerea lui Johnson-Laird (1983, 7) prin care diferite tipuri de reprezentări se oferă treptat ca opțiuni pentru a codifica diverse tipuri de informație, și în general ne mișcăm printre adevărate imagini, cu „modele" mentale (de genul reprezentării 3D a lui Marr) și cu adevărate propoziții[31]. În loc să vorbim, cum se obișnuiește în astfel de cazuri, de o „dublă codificare", cred că trebuie vorbit de o *codificare multiplă*, a capacității noastre de a manevra același TC în ocazii diverse accentuând fie componenta iconică, fie pe cea propozițională, fie pe cea narativă a capacității noastre de a pune în acțiune, în mediul unei situații complexe, conținuturi nucleare și informații mai complicate[32].

Toate acestea ne fac să revedem cu indulgență, aș vrea să spun, acele reprezentări semantice destul de înțepenite (modele cu definiție, modele componențiale, modele cazuale, modele cu selecții contextuale și circumstanțiale – vezi *Tratatul* 2.10-2.12) care par aduse în criză de această relectură a modului complex (desigur, nu linear, ci *ca o rețea*) în care se organizează tipurile noastre cognitive și felul cum le interpretăm prin conținuturi nucleare. Acele modele scheletice sunt, firește, niște forme stenografice care dau seamă de CN-urile noastre sub un anumit profil, în funcție de ce anume se vrea a se pune în evidență în cadrul unui discurs teoretic determinat, sau după cum se vor a fi indicate căile urmate pentru o anume dezambiguizare contextuală a termenilor. Cu astfel de modele, de fiecare dată interpretăm acea cantitate de CN care ne trebuie. Acestea sunt interpretări meta-lingvistice (sau metasemiotice) ale unor interpretări bazate pe experiența perceptivă.

3.5. Cazuri empirice și cazuri culturale

Până acum m-am ocupat de TC-uri care privesc „genuri naturale" ca șoareci, pisici, copaci. Dar s-a spus că există cu siguranță TC și pentru acțiuni ca a merge, a sări, a țopăi. Expresia „genuri naturale" e insuficientă: desigur, există TC și pentru genuri artificiale, cum sunt scaun, barcă sau casă. Spunem așadar că s-au considerat TC pentru toate obiectele sau faptele de care se poate avea cunoștință pe calea experienței perceptive. Nu izbutesc să identific un termen potrivit ca să indic felurite obiecte de experiență perceptivă și aleg expresia „cazuri empirice" (după modelul conceptelor empirice kantiene): în sensul că *se dă cazul* ca eu să percep sau să recunosc o pisică, un scaun, faptul că cineva doarme sau merge, ba chiar că un anumit loc este o biserică și nu o gară feroviară.

Diferite sunt „cazurile culturale", între care aș pune un șir disparat de experiențe în privința cărora putem desigur să discutăm dacă *se dă cazul* că ceea ce numesc într-un anumit fel e numit în mod corect, și dacă recunosc ceva pe care și ceilalți se presupune că-l recunosc; și totuși definirea acestor „cazuri", la fel ca și instrucțiunile pentru recunoașterea lor, depind de un sistem de accepțiuni culturale. Aș pune printre cazurile culturale

genurile funcționale (ca văr, președinte, arhiepiscop), o serie de entități abstracte cum ar fi rădăcina pătrată (care pot să și existe obiectiv în vreo a Treia Lume platonică, dar desigur nu sunt obiecte de experiență imediată), fapte, acțiuni, relații, cum ar fi contract, înșelăciune, emfiteoză, prietenie. Toate aceste cazuri au în comun faptul că, pentru a fi recunoscute ca atare, cer o referire la un cadru de reguli culturale.

Această deosebire ar putea corespunde aceleia, pusă de Quine, între *enunțuri ocazionale observative* (ca *acesta este un șoarece*) și *enunțuri ocazionale neobservative* (ca *acesta e un celibatar*). Am putea conveni că-i așa. Numai că – așa cum vom vedea – *acesta e un celibatar* nu e complet ne-observativ.

În cazul celibatarului, Lakoff (1987) ar vorbi de *Idealized Cognitive Models* (ICM): e greu de spus când trebuie aplicat termenul, dar ideal are un sens. Lakoff are în minte ultima fază a dezbaterii despre celibatari, care are o lungă poveste, unde se încrucișează observații foarte acute și simple replici pline de spirit[33]. S-a spus că e îndoielnic dacă definiția de „bărbat adult necăsătorit" poate circumscrie cu adevărat celibatarii, deoarece bărbați adulți și necăsătoriți sunt și sacerdoții catolici, homosexualii, eunucii, până și Tarzan (cel puțin în roman, unde nu o întâlnește pe Jane), fără ca prin asta să poată fi definiți ca celibatari decât în glumă sau printr-o metaforă. S-a răspuns cu chibzuială că celibatarii nu numai că nu sunt definibili ca bărbați adulți necăsătoriți, ci ca bărbați care au ales să nu se căsătorească (pentru o perioadă cu granițe temporale nedefinite), *având totuși posibilitatea fizică sau socială de a o face*; și deci nu sunt astfel eunucul (desperecheat printr-o condamnare pe viață), Tarzan (pus în imposibilitate, prin starea sa, să-și găsească o tovarășă), sacerdotul (celibatar prin angajament), homosexualul (necăsătorit prin impulsul natural către alte însoțiri). Într-o situație în care homosexualii s-ar putea uni legal prin căsătorie cu ființe de același sex, ar fi posibil să distingem homosexualii celibatari, care nu trăiesc în cuplu, de homosexualii însurați. Evident că, socotite chiar și aceste specificări, pentru a vorbi de celibatari, mai trebuie și alte negocieri legate de împrejurări; de exemplu, un homosexual *ar putea* să se căsătorească cu o ființă de alt sex prin covenință socială (de exemplu, dacă ar fi prinț moștenitor), fără ca prin asta să înceteze a mai fi homosexual, în timp ce un sacerdot n-ar putea să se unească prin căsătorie fără să fi fost restituit

stării laice, încetând deci de a mai fi sacerdot, drept care – voind – am putea spune că un homosexual celibatar e mai celibatar decât un sacerdot. Însă cum un sacerdot nerestituit stării laice, ci suspendat *a divinis*, poate contracta o căsătorie civilă la Rin, un sacerdot suspendat *a divinis* care nu se căsătorește e *mai* celibatar decât un homosexual ce nu trăiește în cuplu? Cum se vede, negocierile pot continua la infinit, și iată că astăzi, fiind schimbate uzanțele, cuvântul *celibatar* nu mai este aproape deloc întrebuințat (și pentru faptul că trimite la conotații particulare de viață liberă și fără griji și evocă noțiunea complementară, tot atât de desuetă, a domnișoarei nubile sau de-a dreptul „fată bătrână"). De aceea celibatarii au ajuns să facă parte din arhipelagul imprecis al celor numiți *singles*, care cuprinde adulți necăsătoriți de ambele sexe, homosexuali și heterosexuali, însurați, divorțați, văduvi, căsătoriți aflați în criză, soți încă foarte îndrăgostiți de partenerul lor, dar obligați să lucreze la New York în timp ce celălalt sau cealaltă a găsit de lucru în California. Noțiunea lui Lakoff de ICM rămâne valabilă în sensul că o definiție idealizată de *celibatar*, deși nu permite să spui întotdeauna și oricum dacă cineva e celibatar, cu siguranță permite să spui că nu este astfel tatăl cu cinci copii dintr-o căsătorie fericită (și care trăiește căsătorit)[34].

Totuși, faptul că noțiuni de acest gen cer negocieri pe baza unor convenții și reguli legate de culturi nu ne permite să excludem că enunțurile ocazionale pe care ele le permit nu au nici o bază observativă.

A se vedea diferența dintre ucidere și asasinat. Faptul că cineva ar ucide pe altcineva e perceptibil în mod direct: într-un fel oarecare posedăm un TC al uciderii, sub formă de scenariu destul de elementar, prin care recunoaștem că ne găsim în fața unui omor atunci când cineva lovește într-un fel oarecare o altă ființă vie provocându-i moartea. Cred că experiența uciderii este comună unor culturi diferite. Altul e cazul asasinatului: o ucidere poate fi definită omucidere prin legitimă apărare sau neintenționată sau din culpă, sacrificiu ritual, act războinic recunoscut de convenții internaționale sau, în fine, asasinat, numai în dependență de legi și de obiceiurile unei culturi date.

Ceea ce pune în încurcătură în deosebirea aceasta între caz empiric și caz cultural este că, desigur, în primul ne bazăm pe o mărturie a simțurilor, dar nu înseamnă că în al doilea datele de experiență nu au valoare. Doar ca să începem, nu se poate

recunoaște un act ca asasinat dacă nu s-a avut experiența (directă sau mediată) a faptului că este o ucidere.

Admisă oricum o diferență între cazuri empirice și cazuri culturale, dat fiind că există TC-uri pentru cazuri empirice, avem și TC-uri pentru cazuri culturale?

Ar fi de ajuns să evităm această încurcată chestiune spunând că TC-urile privesc obiecte de experiență perceptivă, și gata. Pentru alte concepte exprimate de termeni lingvistici nu există TC, ci numai CN. Aceasta ar echivala cu a spune că unele lucruri ne sunt cunoscute pe baza experienței perceptive și pe altele le cunoaștem numai prin definiții, contractate așa cum se cuvine, în mediul unei culturi. Cu aceasta am mai fi și acum la distincția russelliană între cuvinte-obiect și cuvinte de dicționar (*cf.* Russell, 1940), doar că lărgind conceptul de cuvânt-obiect până la a include, dincolo de genurile naturale și de *qualia*, și experiențe de alt gen.

Dar fiindcă s-a definit ca TC ceva ce „se află în cap", care ne permite să recunoaștem ceva și să-l numim ca atare, chiar dacă nu a fost încă public interpretat în termeni de CN, putem oare spune că atunci când pronunțăm cuvântul *văr* sau *președinte* nu avem nimic în cap, și cu atât mai puțin ceva cât de cât asemănător cu schema de kantiană amintire? Să observăm că întrebarea însăși rămâne chiar dacă se admite că nu gândim prin imagini, ci numai procesând simboluri abstracte. În acest al doilea caz întrebarea ar fi pur și simplu reformulabilă în felul următor: e posibil ca atunci când afirmăm că ceva e o pisică procesăm ceva „în cap", pe când atunci când afirmăm că X este vărul lui Y nu procesăm nimic?

Când înțeleg semnificatul lui *văr* sau *președinte* evoc într-un fel oarecare o schemă parentală sau o schemă organizativă, un graf peircean. Ce anume se întâmplă când înțeleg că, în corespondența termenului italian *nipote* [nepot] există două poziții diferite în schema parentală, care în franceză sunt exprimate din *neveu* și *petit-fils*? E adevărat că pot să exprim și verbal diferența (și suntem la CN) prin care există un nepot care e fiul unchilor și un nepot care e fiu al fiului/fiicei, dar întrebarea – la care nu mă simt în stare să răspund, în virtutea intenției de a nu-mi vârî nasul în cutia neagră – este dacă acest CN exprimat verbal este toată chestiunea în care se rezolvă cunoașterea mea în privința diferenței, sau constituie mai degrabă interpretarea verbală a unei diferențe surprinse și înțelese pe cale diagramatică.

Un susținător al naturii eminamente vizuale a gândirii cum este Arnheim pare să se predea în fața unui exemplu al lui Bühler: invitați să răspundă la întrebarea „Ar trebui sau nu să fie permis să iei în căsătorie sora propriei tale văduve?" subiecții afirmau că au ajuns să-i denunțe nechibzuința fără ajutorul imaginilor (1969, 6). Desigur, și mai ales pentru o persoană antrenată mental, răspunsul la anchetă poate să aibă loc pe cale propozițională. Dar, repetând experimentul, am găsit și câțiva (și oricât de anormali ar fi, sunt totuși ființe omenești) care au ajuns să recunoască contradictoriul întrebării imaginându-și o văduvă care plânge, cu sora ei alături, pe mormântul propriului ei soț (și prin evidență intuitivă, un soț aflat în mormânt nu poate contracta o căsătorie).

Același lucru e valabil pentru *președinte*, și încă și mai mult, când trebuie să hotărăsc dacă el traduce expresia aparent sinonimă *president* (în engleză). De fapt nu numai că (în termeni constituționali) Președintele american nu e același lucru cu Președintele italian (raporturile lor de putere sunt exprimate de două organigrame diferite), dar și în termeni administrativi ceea ce noi numim Președinte al unei societăți este în engleză mai curând *Chairman of the Board*, iar *President*-ul unei întreprinderi americane este ceva foarte asemănător cu un Director General. Și în acest caz deosebirea devine evidentă considerând poziția lui *President* într-o organigramă de întreprindere. Firește, organigrama poate fi interpretată verbal, spunând că *President* este cel sau cea care îi comandă lui X sau lui Y, dar nu și lui K (acesta comandându-i lui), dar asta ar echivala cu a spune că expresii ca *deasupra* sau *dedesubt*/*peste* sau *sub* sunt doar interpretabile verbal (în termeni de CN), pe când știm foarte bine că le traducem mental în termeni de TC. Iar faptul că cineva este *șeful* unui grup de oameni pe care-i vedem în acțiune poate fi dedus din experiența perceptivă. Există prin urmare un TC pentru *șef* și nu există pentru *președinte*?

Multe persoane nu ar fi în stare să interpreteze în cuvinte sau cu alte semne CN-ul cuvântului *asasinat* – și totuși, văzând pe cineva cum îi despică țeasta unei bătrânici ca să-i sustragă poșeta și rupând-o apoi la fugă, ar recunoaște că se găsesc în fața unui caz de asasinat. Prin urmare, nu există un TC (un *frame*, o secvență narativă) pentru asasinat?

Ar fi jenant să spunem că pentru a recunoaște un triunghi sau o ipotenuză, sau faptul că cei de față sunt doi și nu trei,

ne bazăm pe experiența perceptivă (și deci că există un TC pentru aceste cazuri empirice), pe când nu pe baza unui TC se recunoaște că 5677 e număr impar. A identifica un număr impar, chiar și foarte mare, depinde de o regulă, iar această regulă este, desigur, o schemă instrucțională. Dacă există un sistem de instrucțiuni ca să recunoști un câine, de ce n-ar trebui să fie una pentru a recunoaște imparitatea lui 5677?

Dar dacă există un sistem de instrucțiuni ca să recunoști imparitatea lui 5677, de ce n-ar trebui să existe un sistem de instrucțiuni ca să recunoști dacă un anumit acord e un contract? Există un TC al contractului?

De acord că instrucțiunile pentru a recunoaște imparitatea unui număr sunt de alt gen decât cele pe care le-am introiecta pentru a recunoaște un câine. Dar în discuția despre schematism care s-a purtat în **2.5** am recunoscut că a caracteriza schema ca sistem de instrucțiuni nu e necesar ca instrucțiunile să fie de tip morfologic. Am renunțat deja să înțelegem TC-urile exclusiv ca imagini vizuale, și am hotărât că pot să corespundă și unor scenarii sau diagrame de flux pentru a recunoaște o secvență de acțiuni.

Calitatea de celibatar nu pare a fi recognoscibilă pe baza experienței; dar aceea de arbitru de fotbal? Sigur că a fi arbitru nu înseamnă să aparții unui gen natural; ce-i drept, o cămilă va fi întotdeauna o cămilă, dar un arbitru va fi arbitru doar în anumite momente sau etape ale vieții lui. Sigur că ce anume sunt funcțiile arbitrului este exprimat de interpretări verbale. Dar să presupunem că suntem conduși așa deodată pe un teren sportiv în timp ce se desfășoară un meci de fotbal, chiar dacă nimeni, inclusiv jucătorii, nu poartă un tricou care să îngăduie recunoașterea perceptivă. După puțin timp vom ști să spunem, deducând din comportamentul fiecăruia, care dintre cele douăzeci și trei de persoane este arbitrul, așa cum vom fi în stare să recunoaștem un om care sare pe loc și altul care aleargă.

Oricât de largă ar fi competența cerută ca să distingem un arbitru de un portar (de altfel, nu mai largă decât aceea cerută pentru a distinge un ornitorinc de o echidnă), noi introiectăm instrucțiuni ca să recunoaștem arbitrul în acțiune. Unele ar putea fi de tip morfologic (arbitrul poartă îmbrăcăminte de un anumit tip – și din aceleași motive se poate recunoaște într-o ceremonie religioasă care este episcopul), dar ele nu sunt strict necesare. Într-un ritual de hirotonisire episcopul și într-un meci

de fotbal arbitrul (chiar dacă-i în haine obișnuite) se recunosc după ceea ce *fac*, nu după cum apar. Chiar și această recunoaștere se bazează pe experiențe perceptive.

Totuși experiența perceptivă trebuie să fie orientată de un ansamblu de instrucțiuni culturale: cine nu știe ce este un meci de fotbal vede doar un domn care, în loc să dea șuturi în minge cum fac ceilalți douăzeci și doi de domni, stă în mijlocul lor făcând niște lucruri neinteligibile. Dar și cine a văzut pentru prima oară un ornitorinc a văzut ceva de neînțeles: așa cum cel incompetent în fotbal vede niște bărbați pe o pajiște și nu știe bine ce anume fac, sau măcar de ce o fac și după ce reguli, acesta a văzut un animal dotat cu unele proprietăți destul de inedite fără să înțeleagă ce anume este, dacă respiră sub apă sau la suprafața ei. Și cum încet-încet, acesta din urmă a început să recunoască alte ocurențe ale ornitorincului, chiar fără să-l poată clasifica în chip mulțumitor, putem probabil să spunem că și incompetentul în fotbal, după ce s-a expus la experiența mai multor partide, reușește să deducă că e vorba probabil de o activitate ludică, în care concurenții încearcă să facă o minge să intre în plasă, pe când al douăzeci și treilea domn intervine când și când ca să întrerupă sau să organizeze activitatea lor. Și atunci, dacă admitem că încă de la început descoperitorul ornitorincului a elaborat un TC al animalului, încă numit doar provizoriu, de ce nepriceputul la fotbal nu poate să producă și el un TC (Dumnezeu știe care, dar la urma urmei unul care funcționează) ca să recunoască ocurențe ale arbitrului?

Pare deci că un arbitru este mai recognoscibil pe cale perceptivă decât un văr sau un celibatar, și empiric e adevărat. Însă chiar și pentru genurile naturale, unele le recunoaștem pe baze morfologice (pisică sau ornitorinc), altele pe baza unor definiții și după posibilele lor comportamente, și ne gândim la noțiunea pe care o avem despre unele elemente chimice sau despre unele minerale cărora nu le-am avut niciodată experiența perceptivă. Dar nu din acest motiv spunem că avem un TC pentru pisică, dar nu și pentru uraniu: așa cum sugerează Marconi (1997), o simplă competență definițională despre uraniu ne-ar permite să recunoaștem perceptiv un eșantion de uraniu având de ales între acesta, un fluture și un măr: de fapt, simpla informație că uraniul se prezintă în formă minerală ne orientează să recunoaștem ceva mai degrabă decât altceva.

Nu cred că diferența dintre competența pe care o avem despre o pisică s-ar distinge de aceea pe care o avem despre un celibatar, pe baza acelei diferențe care, potrivit lui Greimas-Courtés (1979: 332), intervine între *semi-figurative* (externoceptive, care trimit la calități sensibile ale lumii) și *semi-abstracte* (internoceptive, mărimi de conținut care servesc la categorisirea lumii). Semi-abstractele sunt de tipul „obiect *vs* proces", nu „celibatar *vs* căsătorit". Unde intră, după Greimas, celibatarii? Semi-abstractele lui sunt categorii foarte generale și între ele și semi-figurative s-ar cere totuși acea mediere pe care Kant o încredința schemelor, intermediare între abstracțiunea aparatului categorial și concretul multiplului intuiției.

Nu cred nici că ar conta în acest caz diferența pe care Marconi (1997) o așază între *competență referențială* și *competență inferențială*. Ideal vorbind, cine știe ce anume este un pangolin are competența lui referențială (posedă instrucțiunile pentru a identifica o ocurență), pe când cine știe ce este un celibatar are numai competența inferențială (știe că celibatarii sunt oameni de sex masculin, adulți, necăsătoriți). Dar să presupunem că instruim cum trebuie un computer ca să înțeleagă italiana: competența lui în ce privește *pangolino* [*pangolin*] n-ar fi diferită de aceea pe care o are despre cuvântul *scapolo* [*celibatar*] și în ambele cazuri ar fi gata să scoată inferențe/inducții de tipul: „Dacă e pangolin, atunci e animal" și „Dacă e celibatar, atunci e necăsătorit". Eu aș putea să am despre pangolin numai competență inferențială, și nu referențială, până-ntr-acolo încât dacă ar apărea unul pe masa mea de lucru în timp ce scriu, n-aș recunoaște despre ce e vorba. Mi s-ar putea obiecta că, în condiții ideale, nu-mi pot fi oferite toate instrucțiunile ca să recunosc un celibatar? Să ne imaginăm că aș fi un detectiv care urmărește zi de zi, ceas de ceas comportările unui individ, văzând că seara se întoarce în apartamentul lui unde locuiește singur, și că are cu persoane de sex opus doar contacte trecătoare, schimbându-și partenera în fiece zi. Sigur că ar putea fi vorba de un fals celibatar, de un soț care locuiește separat, sau de un adulter chemat în judecată. Dar, în același fel, n-aș putea greși în a recunoaște ca pangolin un model hiperrealist de plastic sau un pangolin-robot, care se comportă întru totul ca un pangolin, dându-se de-a rostogolul ca o minge când e amenințat, sau care își dă la vedere și la pipăit solzii și limba vâscoasă a pangolinului?

Contra-obiecție: un pangolin este astfel prin decret divin (sau de natură), pe când un celibatar e așa prin decret social sau convenție lingvistică. De acord, ar fi de ajuns să avem în vedere o societate care nu recunoaște instituția căsătoriei pentru ca cei pe care-i numim celibatari să nu mai fie astfel. Dar acum discutăm nu dacă există vreo diferență între genurile naturale, genuri funcționale și cine știe câte alte tipuri de obiecte, sau dacă nu există o diferență între cazuri empirice și cazuri culturale (între pisică și emfiteoză). Chestiunea este dacă se poate vorbi de TC ca sisteme de instrucțiuni ce ne permit să recunoaștem ocurențe și pentru genurile culturale.

3.5.1. Povestea arhanghelului Gabriel

Povestea care urmează e inspirată din Evangheliile canonice, dar se desparte de ele prin unele aspecte. Să spunem că e inspirată dintr-o evanghelie apocrifă care, deoarece este apocrifă, aș fi putut s-o scriu eu însumi.

Domnul hotărăște să dea curs faptului Întrupării. Deja a menit-o pe Maria încă de la naștere, prin imaculată concepțiune, să fie unica făptură omenească potrivită pentru acest scop și să presupunem că deja a chibzuit sau e pe punctul de a se îngriji de miracolul concepției virginale. Trebuie însă s-o informeze pe Maria despre eveniment, și pe Iosif despre misiunea care îl așteaptă. Îl cheamă deci pe arhanghelul Gabriel și-i împărtășește unele dispoziții pe care le-am putea rezuma astfel: „Tu trebuie să cobori pe pământ, la Nazaret, să găsești o fată numită Maria, fiica Anei și a lui Ioachim, și să-i spui asta și asta. Apoi trebuie să identifici un bărbat virtuos și cast, pe nume Iosif, din stirpea lui David, și să-i spui ce are de făcut".

Totul e destul de simplu, dacă îngerul ar fi om. Dar îngerii nu vorbesc, pentru că se înțeleg între ei în chip inefabil și ceea ce știu văd în viziunea lor fericitoare; pe de altă parte, în această viziune nu învață tot ceea ce știe Dumnezeu, ci numai ceea ce Dumnezeu le îngăduie lor să știe, potrivit cu rangul lor în cohortele îngerești. De aceea Domnul trebuie să-l facă pe Gabriel în stare să-și îndeplinească misiunea transmițându-i anumite competențe: mai întâi capacitatea cu totul omenească de a percepe și a recunoaște obiecte, apoi cunoașterea limbii aramaice, precum și alte noțiuni culturale fără de care, cum vom vedea, misiunea nu ar putea fi dusă la bun sfârșit.

Gabriel coboară la Nazaret. S-o identifice pe Maria nu-i greu, întreabă în jur unde este casa lui Ioachim, intră într-o galerie zveltă și grațioasă, o vede pe aceea care-i fără îndoială o tânără femeie, o strigă pe nume ca să se asigure că nu a greșit (și ea reacționează privindu-l și tresărind), și în ceea ce privește Buna-Vestire lucru-i ca și făcut.

Problemele serioase abia acum încep. Cum să-l identifice pe Iosif? Este vorba de o ființă de sex masculin și Gabriel este perfect în măsură să discearnă, după veșminte și după trăsăturile feței, un bărbat de o femeie. Dar restul? După izbutita experiență a salutării Mariei, se apucă să-l strige pe Iosif cu voce tare prin sat, dar i se întâmplă să se-ncurce, pentru că mulți aleargă la chemarea lui, și el își dă seama că numele or fi fiind probabil niște desemnări rigide în anumite împrejurări (a citi ceva despre logica modală în mintea divină), dar sunt foarte puține astfel în viața socială, unde sunt mai mulți Iosif decât îi trebuie.

Firește că Gabriel știe că Iosif trebuie să fie un om virtuos, și e posibil să fi primit unele instrucțiuni tipologice despre cum se recunoaște virtuosul după chipul blând și senin, după comportamentul generos față de cei săraci și infirmi, după gesturile pline de pietate pe care le face în Templu; dar bărbați adulți și cu bune purtări sunt în Nazaret mai mulți, nu unul.

Dintre acești virtuoși trebuie să aleagă un celibatar, și primind instrucțiuni despre limba și societatea ebraică a epocii știe că, prin urmare, candidatul său trebuie să fie un bărbat adult, necăsătorit, cu toate că ar avea posibilitatea. De aceea lui Gabriel nu-i trece prin minte să se ducă să caute un homosexual, un eunuc sau sacerdotul unei anumite religii ce pretinde celibatul ecleziastic.

Ar fi de ajuns o vizită la oficiul de stare civilă din Nazaret. Dar, vai, știm cu toții asta, împăratul Augustus va vesti public celebrul recensământ numai la nouă luni după aceea, și în epocă registrele publice nu există, sau sunt într-o dezordine de nedescris. Ca să stabilească dacă diverșii Iosifi pe care a pus ochii sunt celibatari, Gabriel nu poate să deducă condiția aceasta decât după unele comportamente. Ar putea fi celibatar acel Iosif care trăiește singur în spatele atelierului lui de tâmplar (dar ar putea fi și văduv).

În cele din urmă Gabriel își amintește că Iosif trebuie să fie din stirpea lui David, presupune că în Templu sunt păstrate condici străvechi, le consultă și apoi, confruntând cu alte mărturii orale, ajunge să-l identifice pe Iosif cel pe care-l caută. Sfârșitul misiunii lui Gabriel, care urcă înapoi în cer să primească felicitările

sincere ale confraților, pentru succesul repurtat. Împreună cu ei Gabriel ar fi în măsură să interpreteze și deci să descrie pas cu pas procedeele pe care le-a urmat ca să verifice că Iosif era celibatar; deci le-ar furniza confraților un CN al expresiei celibatar, care cuprinde cu siguranță și regula culturală că e vorba de un bărbat adult necăsătorit, deși ar fi avut posibilitatea, dar în același timp și amestecul acela de imagini, scenarii care privesc comportamente tipice, proceduri pentru culegerea de date[35].

Dar acum să complicăm povestea noastră. Lucifer, rebel prin natură față de decretele divine, vrea să încerce să împiedice Întruparea. Nu poate să se opună miracolului concepției virginale, dar poate acționa asupra evenimentelor – cum va și face după aceea, instigându-l pe Irod la măcelul copiilor nevinovați. Și deci încearcă să facă să dea greș întâlnirea dintre Iosif și Maria, așa încât, dacă nașterea are să se petreacă, ea să apară ca ilegitimă în ochii Palestinei întregi. Și deci îl însărcinează pe Belfagor (a cărui fire pizmașă și mincinoasă este cunoscută) să-l preceadă pe Gabriel la Nazaret și să-l elimine printr-o lovitură de pumnal pe Iosif.

Din fericire, Prințul întunericului face cratițe, dar nu și capace, cum se spune. Uită că Belfagor – care de milenii se afla în misiune la populațiile sălbatice din Terra Incognita – se obișnuise cu purtările oamenilor acelora, la care virtutea se exprima prin acte de cruzime războinică, și era scoasă în evidență (sau lăudată) prin tatuaje și cicatrice care făceau fața respingătoare: așa că amărâtul nostru de diavol caută să-l identifice pe Iosif și pune ochiul, printr-o eroare lesne de înțeles, pe tatăl viitorului Baraba. Ce anume este un celibatar el nu știe, pentru că vine dintr-un trib necioplit, în care tinerii prin lege se împreunează din fragedă vârstă cu bătrâni lubrici, ca să treacă apoi, imediat după ritul de inițiere, la o desfrânată dar legitimă poligamie. Ca să nu mai spunem de Maria, dat fiind că el nu știe ce înseamnă pentru o tânără fată să fie nubilă și castă, deoarece în locul de unde vine femeile sunt cedate încă de mici bărbaților unui alt clan și procreează pe la doisprezece ani. Nu știe nici ce vrea să spună pentru un celibatar sau pentru o fată nubilă să trăiască singuri cu părinții lor, dat fiind că prin părțile lui toți locuiau în colibe mari care adăposteau familii întregi – iar izolați trăiau doar cei apucați de pedepsie. Societatea din care vine Belfagor fiind întemeiată pe principiul avuncular, adică al unchilor din partea mamei, tartorul nu știe ce

înseamnă să fii din stirpea lui David. De aceea, Belfagor nu reușește să-i identifice pe Iosif și pe Maria, și misiunea lui dă greș.

Dă greș pentru că Belfagor nu știa anumite lucruri pe care, însă, Gabriel le știa. Dar nu era de tot neștiutor. Ca și Gabriel, Belfagor știa să distingă un bărbat de o femeie, noaptea de zi, așezarea micului Nazaret de marele Ierusalim. Dacă va fi trecut prin fața atelierului lui Iosif, va fi văzut că dădea lemn la rindea, nu că punea măsline sub teasc; dacă va fi întâlnit-o pe Maria, își va fi spus că era vorba de o femeie tânără. În fine, Belfagor și Gabriel vor fi avut în comun tipuri cognitive cu referire la cazuri empirice, dar nu și tipuri cognitive dependente de sistemul cultural palestinez al secolului I (pe sfârșite) î.Hr.

În lumina acestei povești ar fi ușor să conchidem că (i) există cazuri empirice pe care le cunoaștem și le recunoaștem prin experiență perceptivă; (ii) se poate întâmpla ca, pentru obiecte cărora nu le-am avut niciodată experiența directă, să primim mai întâi prin interpretare un CN și numai pe baza acestuia să se producă un TC, fie el doar de încercare; (iii) de aceea pentru cazurile empirice se merge de la TC, întemeiat pe experiență, la CN, în timp ce pentru cazurile culturale lucrurile se petrec invers.

Dar lucrurile nu sunt atât de ușoare. Am văzut că pentru a recunoaște acțiunea care în engleză se numește *to hop* față de aceea care în engleză se cheamă *to skip* trebuie, desigur, să luăm în considerare date de experiență perceptivă, dar se cer și cunoștințe pe care le-am numi „coregrafice", fără de care e de-a dreptul imposibil să fii în stare să socotești ordinea de contact a membrelor cu pământul (și ar fi imposibil să recunoști că o anumită mișcare dezordonată a unui dansator este un *entrechât* perfect). Dimpotrivă, a fi profesor este cu siguranță un caz cultural, dar oricine intră într-o clasă (tradițională) recunoaște imediat dascălul de învățăcei din cauza reciprocității poziției spațiale – și mai bine decât recunosc persoanele obișnuite o nevăstuică de un jder sau o broască de un broscoi. Suntem în stare să înțelegem diferitele operații cognitive care deosebesc recunoașterea unei pisici de aceea a unei rădăcini pătrate, dar între aceste două extreme se așază o varietate de „obiecte" al căror statut cognitiv e destul de fluctuant.

În concluzie, aș îndrăzni să spun că trebuie să recunoaștem existența TC-ului și pentru cazurile culturale, și de aceea, atunci când va fi cazul le voi lua în considerare, fără să le pun în discuție și fără să încerc nici să fac o tipologie exhaustivă a

lor. În realitate, lucrul de care mă ocup în capitolul de față sunt tipurile cognitive pentru cazurile empirice și de acest lucru voi continua să mă ocup direct.

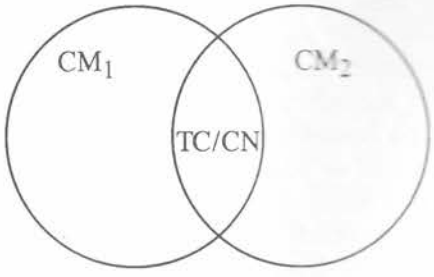
Firește că această hotărâre nu elimină o altă problemă: anume dacă există enunțuri observative independente de un sistem „încorporat" de accepțiuni, sau dacă însăși deosebirea dintre un bărbat și o femeie nu este posibilă într-un fel numai în interiorul unui sistem de „aserțiuni garantate". Dar despre aceasta voi vorbi în capitolul **4**.

3.5.2. TC și CN ca zone de competență comună

Eu am desigur unele noțiuni despre un șoarece și sunt în stare să recunosc un șoarece în micul animal care traversează pe neașteptate sufrageria casei mele de la țară. Un zoolog cunoaște despre șoarece multe lucruri pe care eu nu le știu, poate mai multe decât cele înregistrate de Enciclopedia Britanică. Însă dacă zoologul se află împreună cu mine în sufrageria aceea de la țară și eu îi atrag atenția spre ceea ce văd, în condiții normale ar trebui să fie de acord cu mine că în colțul acela e un șoarece.

Este ca și cum, dat fiind sistemul de noțiuni pe care-l am eu despre șoarece (CM_1, printre care, probabil, și interpretări personale, datorate unor experiențe anterioare, sau multe noțiuni despre șoareci din literatură și din artă, care nu fac parte din experiența zoologului) și dat fiind sistemul de noțiuni sau CM_2 al zoologului, amândoi cădem de acord pe o arie de cunoștințe pe care o avem în comun (figura 3.2).

Figura 3.2



Această arie de cunoștințe coincide cu TC-ul și cu CN-ul împărtășit de mine și de zoolog, ne permite amândurora să recunoaștem un șoarece, să facem unele afirmații de sens comun privind șoarecii, probabil să-l deosebim de un șobolan de canal (deși asta este o dată controversată), să reacționăm prin unele comportamente comune.

Faptul că zoologul a reacționat nu numai cu expresia verbală *e un șoarece!*, ci și cu interpretanți dinamici pe care eu puteam să-i prevăd și care, rugat să deseneze ceea ce a văzut, poate să procure ceva foarte asemănător cu figura 3.1, sau care este și în stare să explice verbal unui copil ce sunt șoarecii folosind o serie de descrieri ce nu se deosebesc de cele propuse de Wierzbicka, toate astea îmi spun că, pe undeva, zoologul trebuie să aibă o noțiune nu prea diferită de a mea. Dovadă ar fi că atât eu, cât și el, dacă ar trebui să construim o capcană pentru șoareci, am face-o mai mult sau mai puțin de aceleași dimensiuni, am studia distanța dintre gratii așa încât un șoarece de dimensiuni standard să nu poată ieși printre ele, și amândoi, ca să-l atragem în ea, am pune ca momeală mai degrabă brânză decât salată sau gumă de mestecat. Nici unul dintre noi doi n-ar construi o colivie pentru greieri sau o cușcă uriașă cu gratii de oțel ca aceea în care era închis Hannibal The Cannibal din *Tăcerea mieilor*.

În momentul în care atât eu, cât și zoologul suntem de acord în a recunoaște un șoarece, noi am raportat amândoi ocurența oferită nouă de câmpul stimulator la același TC pe care și zoologul știe să-l interpreteze în termeni de CN. Trebuie identificat acest CN cu cel care este numit în mod obișnuit *semnificatul literal* al unei expresii? Dacă semnificatul literal este cel de dicționar, desigur că nu, pentru că am văzut că din TC-ul șoarecelui ar trebui să facă parte și „conotații" timice și scheme de acțiune. Dacă însă prin semnificat literal se înțelege ceea ce majoritatea persoanelor sunt înclinate să asocieze cu cuvântul *șoarece* în împrejurări obișnuite, adică atunci când nu sunt de suspectat folosiri metaforice sau explicite accentuări afective (cum ar fi folosirea cuvântului *șoricel* când e vorba de *mouse*-ul computerului), atunci se poate răspunde pozitiv. Numai că acest semnificat literal e făcut și din informații care de regulă sunt recunoscute ca „enciclopedice" și privesc experiența despre lume.

Asta ne confortează încă o dată asupra faptului că opoziția canonică dintre definiția gen Dicționar și definiția gen Enciclopedie

este poate utilă anumitor scopuri teoretice, dar nu trimite deloc la modul în care percepem și numim lucrurile.

Am spus până acum că eu și zoologul „posedăm" o zonă de competență comună, și am identificat această zonă cu TC-ul și CN-ul care se elaborează în ea. Dat fiind că atât eu, cât și zoologul, posedăm același TC, s-ar putea ivi dubiul că el ne este *dat*. Bănuială îndreptățită, dat fiind că pare să se nască din experiențe perceptive, atât ale mele (care am mai văzut și știu să recunosc șoareci), cât și ale celor care mi le-au transmis (când m-au învățat să identific șoareci).

Dar dacă această zonă ne e dată, atunci îți vine să te întrebi spontan dacă e vorba de o entitate depozitată în vreo parte, ca speciile, esențele sau ideile de străveche amintire. Dacă ar fi așa, ea ar fi egală pentru toți (și în fond însăși problema lui Kant era cum să facă egal pentru toți un procedeu schematic care, cel puțin în a treia *Critică*, devenea muncă conjecturală); și, în schimb, am văzut cât de legată este de dispoziții, de experiențele și de știința subiectului, încât am pus la îndoială dacă face parte din această zonă comună noțiunea că șoarecii sunt diferiți de șobolani. Această competență comună este continuu *negociată* sau *contractată* (zoologul e de acord să ignore ceva ce știe despre șoarece, ca să accepte numai ce știu eu, sau contribuie să-mi îmbogățească TC-ul meu despre șoarece făcându-mă să observ ceva care-mi scăpase). Și poate fi negociată pentru că TC-ul cognitiv nu e o entitate (chiar dacă pare că are funcția ce se atribuie de obicei conceptelor): e un procedeu – în sensul în care și schema kantiană este un procedeu.

3.6. De la tip la ocurență sau invers?

Prin a recunoaște sau a identifica ceva drept șoarece o ocurență este readusă la un tip. Făcând astfel, se trece de la particular la general. Numai în aceste condiții pot să folosesc limbajul și să vorbesc despre un șoarece. S-a văzut că în limbajul psihologiei cognitive de azi această procedare este indicată (în mod istoricește discutabil) ca fenomen de categorizare, și m-am resemnat *pro bono communicationis* să ader la această folosire.

Cu toate acestea, când eu și zoologul cădem de acord că am văzut un șoarece ne referim, chiar și verbal, la șoarecele *acela*.

Dacă pentru a înțelege acea ocurență particulară a trebuit s-o ancorez la general, acum ancorez din nou generalul la particular. Așa cum a observat, discutând despre aceasta din punct de vedere psihologic, Neisser (1976 : 65), prin această oscilare, pe de o parte generalizez obiectul și pe de alta particularizez *schema*[36].

Nu știu dacă e consolator sau e de disperat faptul că, spunând astfel, nu se face altceva decât să se repropună o dispută începută cu câtva timp în urmă. Toma din Aquino ar fi zis că văzând un șoarece se surprinde, în *fantasma* oferită de senzație, o *quidditas* și deci nu „șoarecele acela", ci „muritatea" (firește că ar trebui să recunoaștem, așa cum făcea și el, că senzația ne oferă imediat ceva deja organizat, ca și cum o imagine pe retină ne-ar ofei un obiect pe deplin definit pe care, spontan, îl trimite la tipul corespunzător, fără nici o mediere interpretativă). Însă Toma își dădea seama că făcând astfel nu se explică de ce pe urmă poți continua să vorbești despre șoarecele *acela* pe care tocmai îl vezi. Și atunci născocește acea *reflexio ad phantasmata* ; nu la șoarecele individual, băgați de seamă, ci la imaginea lui. Soluție în cele din urmă nesatisfăcătoare, mai ales pentru un realist. Pentru a ieși din încurcătură (pentru a reuși să capturezi cu adevărat șoarecele individual), nici propunerile lui Duns Scotus nu au părut definitiv convingătoare (acele *haecceitates* în primă poziție – dar atunci trebuie să decidem cum se formează conceptul universal), sau ale lui Ockham (individul luat aparte în primă poziție, și conceptul ca pur semn – acesta-i un mod de a spune că se extrag din indivizi niște TC-uri, fără a explica felul cum se rezolvă dialectica universal-particular întâlnind alți indivizi semnificabili prin același concept).

În fond, toate erau moduri pentru a rezolva problema cutiei negre. Menținându-te afară din ea, rămâne numai un fapt : că ceva se petrece, vorbind despre șoarece îl generalizăm, dar după ce vom fi individualizat ocurența ca ocurență a unui tip, ne oprim din nou asupra ocurenței : altfel n-am putea spune că, de exemplu, acel șoarece are coada retezată, în timp ce nici muritatea, nici TC-ul șoarecelui nu o au.

Aceasta repropune, mai exact, problema kantiană a schemei : dacă generalul ar fi prea general, am reuși pesemne să reducem la el multiplul experienței (care, dedesubt de tot, ar trebui să fie acel șoarece ca *Maus an sich*), dar ar fi greu să ne întoarcem

de la general la multiplul individual; schema, ca procedeu pentru a imagina șoarecele, mediază și, prin urmare, trebuie să existe vreo corespondență oarecare, n-am spune de *unu-la-unu*, dar măcar de *mulți-la-foarte-mulți*, între trăsăturile tipului și cele reperate în ocurență. Înseamnă a spune că raportul dintre tip și ocurență n-ar trebui să fie acela care intervine între conceptul de hartă geografică și o hartă geografică oarecare, ci acela care intervine între o hartă geografică anume și teritoriul pe care ea vrea să-l reprezinte. Peirce ar fi spus că în momentul lui *Thirdness* totul se generalizează, dar nu există *Thirdness* care să nu fie impregnată de acel *hic et nunc* care s-a dat în *Firstness* și *Secondness*.

În tot cursul istoriei filosofiei s-a spus că individul e *omnimode determinatus*, determinat sub toate aspectele, și de aceea proprietățile sale sunt infinite: acestui șoarece pe care-l văd acum i-aș putea predica numărul perilor, poziția în care se găsește față de Mecca, hrana pe care a mâncat-o ieri. Dacă am cunoaște întotdeauna numai indivizi, atunci orice propoziție generală ar trebui să derive dintr-o cunoaștere efectivă a tuturor indivizilor sub toate aspectele. Pentru a spune că șoarecii sunt animale n-ar trebui să spun numai că, pentru toți x, dacă x e un șoarece, atunci x e un animal, ci de-a dreptul că am enumerat toți x și am descoperit că toți, fără deosebire, arată o proprietate care poate fi semnificată de termenul *animal*. Sau ar trebui să spun că există unii x, cei pe care i-am cunoscut, care au proprietatea de a fi animal (suspendând judecata despre acei x despre care nu am avut experiență). Pe când, dacă există o funcție a TC-ului și a CN-ului corespunzătoare (ca să nu mai spun de CM), ea trebuie să fie valabilă și pentru acei x pe care încă nu i-am cunoscut.

Să evităm încă o dată orice pariu despre ceea ce s-ar petrece în cutia neagră. Simțul comun ne asigură că eu și zoologul recunoaștem *un* șoarece, dar știm că avem în față *acel* șoarece, și dacă din întâmplare l-am captura și i-am însemna spatele cu o carioca, cu prima ocazie am recunoaște că e vorba de același șoarece – acesta-i și modul în care, în virtutea unor trăsături caracteristice cu mult mai complexe decât un semn cu carioca, recunoaștem în fiecare zi indivizii cu care avem în mod normal de a face (și când nu mai reușim, medicul vorbește de morbul lui Alzheimer). Recunoaștem indivizii pentru că îi raportăm la un tip, dar suntem capabili să formulăm tipuri pentru că avem

experiență în legătură cu indivizi. Că noi am fi în stare de vreo *reflexio ad phantasmata* (sau *ad res*) este un dat de fapt pe care trebuie să-l acceptăm ca materie de reflecție chiar dacă, personal, nu posed instrumente spre a-l explica și iau ca deviză fraza cu care Saul Kripke (1971) își încheia o conferință a sa despre identitate și necesitate: „Următorul subiect ce trebuie tratat ar trebui să fie soluția mea în ce privește mintea și corpul, dar eu nu o cunosc".

Totuși este ceva pe care-l putem spune, și anume nu doar că avem oarecare experiență despre *acest* om (ocurență) chiar și când îl recunoaștem ca pe *un* om (tip), dar că anumitor indivizi le atribuim un nume propriu și-i recunoaștem ca fiind acei indivizi anume, și nu în general. Așadar, dacă se acceptă că recunoaștem în virtutea TC-ului, trebuie să admitem că există un TC pentru oameni în general (și ar putea lua și forma foarte schematică a unui model 3D) și există și TC-uri diferite pentru tatăl nostru, soția noastră, soțul nostru, fiii noștri, prietenii noștri și vecinii noștri. Despre aceasta voi vorbi în **3.7.6**, dar, înainte de a ajunge la acest punct, trebuie să ne aventurăm într-o zonă mlăștinoasă care se află între general și individual.

3.7. Arhipelagul TC-urilor

3.7.1. Tipuri vs *categorii de bază*

Cu siguranță că e ceva diferit să te referi la un TC ca să recunoști ocurența unui gen natural cum este un șoarece, și ca să recunoști individual o persoană. Neisser (1976: 55) admite că schemele noastre pot opera la un nivel diferit de generalitate, așa încât suntem gata să recunoaștem „ceva", „un șoarece", pe „cumnatul meu Giorgio" până și un surâs batjocoritor (și nu de simpatie) pe chipul lui Giorgio. Despre acel fenomen aparte care este posibila existență de tipuri individuale (și deja oximoronul acesta impune să aprofundăm chestiunea) voi vorbi în **3.7.6**. Dar deocamdată trebuie să vorbim despre deosebirea dintre tipuri generice și tipuri specifice – sau, altfel spus, despre faptul că suntem dispuși deseori să distingem un motan sirian de unul siamez, alteori numai o pisică de un câine, sau de-a dreptul doar un patruped de un biped. E vorba, evident, de a

postula TC-uri la *diferite niveluri de generalitate*, dar problema ce se pune imediat este dacă ne putem gândi la un soi de „arbore" al diferitelor TC-uri sau trebuie să le considerăm ca pe un arhipelag neorganizat ierarhic[37].

Faptul despre care s-a mai discutat și se discută pe larg este că pentru genuri naturale și artificiale diferite noi dăm dovadă de capacități diferite de discriminare. Eu personal sunt capabil să disting găina de curcan, rândunica de acvilă, vrabia de canar (chiar și o cucuvea de o bufniță), deci posed un TC al lor, totuși n-aș putea să disting între sfredelușii, codroșii, cinteze, botgroși, pitulici, ciocârlii, sticleți, pițigoi, dumbrăvenci, sturzi, gaițe, corle, codobaturi. Le-aș recunoaște ca păsări și atât. Firește că un vânător sau un *bird watcher* au o competență diferită de a mea, dar problema nu-i aceasta. Este că dacă cel al rândunicii este un TC, ce anume e cel al păsării în general? Chiar dacă acceptăm ideea că le cunoaștem prin organizare categorială, această organizare variază după diverse arii de experiență, după grupuri umane și după indivizi.

Dacă cunoașterea noastră ar fi cu adevărat structurată potrivit unui sistem omogen de clase și subclase, ar trebui să numim și să recunoaștem obiectele care urmează potrivit tabelului 3.2.

Tabelul 3.2

Categorii supraordonate	Categorii de bază	Categorii subordonate
MOBILE	Scaun	Scaun de bucătărie
		Scaun de sufragerie
	Masă	Masă de bucătărie
		Masă de sufragerie
ARBORI	Platan	Platan argintiu
		Platan canadian
	Mesteacăn	Mesteacăn alb
		Mesteacăn negru
FRUCTE	Măr	Măr renet, măr ionatan
	Strugure	Muscat, poamă fragă

Când se presupune o schemă de felul acesta se presupune totodată și că – firesc – *categoriile de bază* sunt cele care sunt învățate primele și care nu numai că au un rol crucial în schimbul lingvistic, ci ghidează procesele de identificare sau de recunoaștere. De aceea, li se cere subiecților să enumere trăsături, proprietăți sau atribute pentru o serie de termeni-stimul

(ca animal, mobilă, scaun, câine, fructe, mere şi pere) şi se vede că pentru categoriile supraordonate trăsăturile sunt în măsură foarte mică, cresc simţitor pentru categoriile de bază, în timp ce pentru cele subordonate deosebirea de trăsături faţă de cele de bază e minimă. De exemplu, se identifică doar două trăsături pentru a defini ce anume este vestimentarul (este ceea ce ne punem pe noi şi ne ţine de cald), foarte multe trăsături pentru pantaloni (crac, buzunare, nasturi, sunt făcuţi din ţesătură, se îmbracă într-un anumit fel etc.), în timp ce pentru o categorie subordonată cum este aceea a jeanşilor subiecţii de obicei adaugă numai trăsătura caracteristică a culorii (sunt întotdeauna bleumarin). După numărul acestor trăsături ce-i caracterizează e vădit că se deosebesc mai uşor pantalonii de un sacou sau decât două tipuri diferite de pantaloni[38].

Toate experimentele în această privinţă au arătat că cunoaşterea noastră nu se adecvează acestei clasificări. Situaţia poate varia după subiecţi, dar sunt mulţi care disting o găină de un curcan, în timp ce pentru corlă şi pentru codroş recunosc doar o pasăre.

Rosch (1978: 169) vorbeşte de rezultat neprevăzut atunci când, punând ipoteza că Arbore şi Mobile sunt categorii supraordonate, s-a văzut că subiecţii distingeau mult mai bine un scaun de o masă decât un stejar de un platan, care erau generic recunoscuţi ca arbori. Rezultatul nu mi se pare deloc imprevizibil, ţinând cont că Putnam de multă vreme ne-a anunţat că nu distinge un ulm de un fag (şi mă asociez şi eu), pe când îmi închipui că deosebeşte foarte bine un scaun de o masă sau o banană de un măr. Aici problemele sunt două.

Tindem să elaborăm TC-uri prin raportare la experienţe perceptive, în care morfologia şi pertinenţa faţă de exigenţele noastre corporale contează mai mult decât funcţia pe care o vom numi estetică şi socială (şi trimit pentru aceasta la paragraful **3.4.7** despre *affordances*). Pentru a hotărî că o bibliotecă şi un scaun ţin ambele de categoria supraordonată Mobile trebuie să ai o noţiune elaborată despre ce anume este o locuinţă, despre ce anume cerem unei locuinţe standard, şi de unde se cumpără obiectele care servesc la mobilarea unei locuinţe standard. De aceea categoria Mobile cere capacitate de abstracţie. Consider că un câine recunoaşte un scaun şi un divan, poate şi o masă, ca obiecte pe care se poate duce să se culcuşească, în timp ce ia pur şi simplu o bibliotecă sau un şifonier (închis) drept nişte obstacole, cum sunt şi pereţii încăperii[39].

În schimb proprietatea, pentru ceva, de-a fi un arbore este una dintre acele primitive semiozice pe care le distingem instinctiv în mediul ce ne înconjoară, drept care deosebim arborele de animale și de alte obiecte (și nu cred că un câine se comportă altfel, folosind copacii în genere pentru nevoile sale corporale – cu excepția repugnanței la vreun anume stimul olfactiv). Noi elaborăm întâi de toate un TC al arborelui (pe când deosebirea dintre fag și tei ține numai de un tip de cunoaștere mai elaborată) deoarece, dacă nu suntem primitivii din pădure, ce trebuie să depindă de recunoașterea diferitelor specii de arbori, arborii ne apar ca un mobilier al mediului care, față de cerințele noastre, au toți aceeași funcție (fac umbră, marchează hotare, se îndesesc formând păduri și crânguri etc.)[40].

În schimb știm foarte bine să deosebim o banană de un măr pentru că deosebirea contează pentru exigențele noastre și pentru preferințele noastre alimentare, pentru că adesea trebuie să alegem între ele, sau pentru că prezintă diferite condiții de consumabilitate. Așadar pare firesc că avem TC-uri distincte pentru banană și măr, și un TC generic pentru arbore[41].

Aceste reguli statistice suferă excepții vizibile prin dependență de experiența personală. Incapabil, cum sunt, să disting un ulm de un tei, recunosc foarte bine și un bananier și o mangrovă. Motivele sunt trei: primul este că e vorba de arbori din care s-a hrănit imaginația mea infantilă de cititor de romane de aventuri (mai ales ale lui Salgari; cel puțin în ce privește bananierul); al doilea, care depinde de primul, este că în cursul călătoriilor mele, când am auzit spunându-se că ceva era un bananier și că un pâlc de vegetale de pe coastele unei insule sau ale unui canal palustru erau mangrove, m-am repezit să le privesc cu o atenție aparte și să le întipăresc în memorie trăsăturile morfologice; al treilea este că atât bananierul, cât și magrovele au trăsături singulare și neobișnuite, primul pentru că trunchiul i se ramifică spre rădăcini într-o serie de „lame" dispuse în formă de stea, celelalte pentru că nu întâmplător sunt numite în engleza vorbită *walking trees*, adică apar de departe ca niște insecte care merg prin apă.

Firește, tot din cauza unor accidente biografice, aș recunoaște acum la sigur un ornitorinc, identific o iguană și continui să am idei foarte vagi despre anacondă. Asta nu înseamnă că, obligat să indic o anacondă aflată între un castor și o coțofană, n-aș putea s-o individualizez – tocmai pentru că știu că-i un

şarpe, dar ideea asta a mea de şarpe e „sălbatică" şi nu are nimic de a face cu cea ştiinţifică de reptilă.

3.7.2. Povestea lui Pinco

Ştim foarte bine că numai la o anumită vârstă copiii capătă competenţa clasificatoare, ceea ce nu-i împiedică să recunoască foarte bine multe obiecte. Dialogul care urmează transcrie o înregistrare pe bandă magnetică făcută fără nici o intenţie ştiinţifică în 1968, în timpul unei serbări de copii, şi numai cu scopul de a-i face să se joace cu magnetofonul, povestind întâmplări sau improvizând dialoguri. Din câte-mi amintesc, subiectul căruia îi transcriu răspunsurile, şi pe care o să-l numim Pinco*, avea între patru şi cinci ani.

EU – Ascultă, Pinco, eu sunt un domn care a trăit tot timpul pe o insulă pustie pe care nu existau păsări, ci numai câini, vaci, peşti, dar păsări nu. În sfârşit, acum mă mut aici şi te rog să-mi explici ce este o pasăre ca s-o recunosc dacă din întâmplare văd vreuna...
PINCO – Uite, are puţină carne, dar e mică la piept, şi are nişte gheruţe mici şi căpşorul mic şi pieptul mic şi are nişte aripi, şi ele mici, şi puţine pene pe piept şi... apoi zboară cu penele astea şi...

[*După cum se vede, copilul are o idee proprie despre pasăre, se gândeşte probabil la singurele păsări pe care le-a văzut pe balconul casei, vrăbiile, şi asta ar putea să sugereze câteva idei în discuţia care va urma, despre prototipuri; dar nu se gândeşte deloc să spună că o pasăre este un biped zburător*].

EU – Bine. Acum ascultă. Eu sunt un domn care a trăit întotdeauna pe vârful unui munte, unde îmi astâmpăram setea mâncând fructe, dar n-am mai văzut niciodată apă. Ai vrea tu acum să-mi explici cum este apa?
PINCO – Cum e făcută?
EU – Da.
PINCO – Eu nu ştiu cum e făcută apa, pentru că nimeni nu mi-a explicat...
EU – Ai văzut-o vreodată?
PINCO – Da. Când bagi mâinile în apă...
EU – Dar eu nu ştiu cum e făcută apa, şi cum fac ca să bag mâinile în ea?

---

* Numele ales de Eco nu este întâmplător, ci sugerează semnificatul „prostuţ", „rudimentar" (n.t.).

PINCO – Păi, în apa care îmbăiază... bagi prima dată mâinile în apă, pe urmă iei săpunul și te săpunești și pe urmă le clătești cu apă...
EU – Tu mi-ai spus ce trebuie să fac cu apa, dar nu mi-ai spus ce este apa. Poate-i lucrul ăla roșu care arde și este în sobe?
PINCO – Nuuu! Cu apă poți să speli rufele!
EU – A, e praful ăla alb care se cheamă OMO?
PINCO – Nuuu! Apa este... este...
EU – Ce văd eu când văd apa? Cum fac să înțeleg că e apă?
PINCO – Te uzi când bagi mâinile în apă!
EU – Dar ce-nseamnă că te udă? Dacă eu nu știu ce este apa, nu știu ce-nseamnă să te ude...
PINCO – E străvezie...
EU – A, e chestia aia care se pune la ferestre și se vede prin ea în partea cealaltă?
PINCO – Nuuu!
EU – Ai spus că e transparentă...
PINCO – Nu, nu e geamul, geamul nu te udă!
EU – Dar ce-nseamnă că te udă?
PINCO – Să te ude înseamnă că... că...
[*Intervenția unui alt adult*] – Domnul acela ar trebui să știe, dacă mănâncă numai fructe acolo, pe munte...
PINCO – E umedă!
EU – Bine. E umedă ca fructele?
PINCO – Puțin. Da.
EU – Puțin. Și e făcută ca fructele, adică rotundă...
PINCO – Nuuu, apa e făcută ca... se răspândește în toate părțile, rotunde, pătrate, în toate părțile...
EU – Ia toate formele, cum vrea ea?
PINCO – Ei...
EU – Atunci în jur se văd ape rotunde, ape pătrate...
PINCO – Nu, nu în jur, numai în râuri, în pârâiașe, în chiuvete, în căzi.
EU – Atunci e un lucru transparent, umed, care ia forma tuturor lucrurilor în care se află?
PINCO – Da.
EU – Deci nu e un lucru solid ca pâinea...
PINCO – Nu!
EU – Atunci dacă nu e solidă, ce e?
PINCO – Păi...
EU – Tot ce nu e solid ce este?
PINCO – E apa.
EU – Poate-i lichid?
PINCO – Uite, apa e un lichid transparent care nu se poate bea, pentru că aia normală are musculițe, microbi care nu se văd...
EU – Bravo. Un lichid transparent.

[După cum se vede, Pinco știe ce e un lichid, și după multe sugestii ajunge chiar și la o definiție care ar bucura pe un semantician de dicționar („lichid transparent"). Aparent nu ajunge singur la ea și prima definiție pe care o dă e cu caracter funcțional (la ce servește apa: nu țintește atât caracteristicile „dicționărești" sau morfologice ale obiectului, cât acele affordances *ale ei). Totuși, amintim întrebarea: era vorba de un domn care pe insulă își stingea setea cu fructe, fără să cunoască apa. Pinco a înțeles că domnul bea sucuri de fructe, și de aceea ideea de lichiditate îi apărea implicită. El a încercat să identifice alte caracteristici ale apei comparativ cu alte lichide. Acesta e un caz tipic în care formularea întrebării poate duce la răspunsuri pe care apoi le considerăm deviante sau insuficiente].*

EU – Dar acum ascultă, eu n-am văzut niciodată un radio. Cum fac să-l recunosc?
PINCO – [*Bâlbâieli de ezitare*]
EU – Fă cum ai făcut cu apa, când, mai înainte, mi-ai spus până la urmă lucrul cel mai important, că era un lichid transparent.
PINCO – Dar cu baterii sau cu curent?
EU – Păi eu nu știu ce e un radio, așa că nu știu cum e mai bine.
PINCO – Ei, are curent și spune tot ce... care în baterii s-a... [*cuvânt indescifrabil*]... și spune tot ce ni s-a întâmplat...
EU – Și acela e un radio?
PINCO – Se pune curent, cum e aici înăuntru (*indică magnetofonul*), și pe urmă merge.
EU – Dar ce este radio – e un animal care, dacă-i pun curent înăuntru, merge?
PINCO – Nu, e o cutie cu curent, care...
EU – O cutie care aleargă?
PINCO – Nu, are înăuntru curentul și bateriile, cu fir... care spune tot ce s-a întâmplat.
EU – Atunci seamănă cu cutia aia de colo care, dacă-i pun deasupra un disc, spune tot ce s-a întâmplat?
PINCO – Nu, e fără disc.
EU – A, e o cutie cu curent, cu fir, cu baterii, fără disc, care spune tot ce s-a întâmplat.
PINCO – Da.

[Dincolo de faptul că și un adult ar avea dificultăți în definirea științifică a unui aparat de radio, și fiind evident că Pinco știe foarte bine să recunoască un radio, se va observa că nu i-a trecut prin minte să-l deosebească de apă și de pasăre ca gen artificial sau Artefact, nici măcar când i-am sugerat o opoziție cu Animal.]

EU – Acum ascultă asta. Eu sunt un domn care a trăit întotdeauna...
PINCO – Nu tot pe o insulă pustie!

EU – Nu, de data asta într-un spital, unde oamenii erau bolnavi și fiecăruia îi lipsea câte o bucată, unuia un braț, altuia un picior. N-am văzut niciodată un picior. Ce este un picior?
PINCO – A-ha-ha! Este ăsta de-aici.
EU – Nu, nu trebuie să mi-l arăți, trebuie să-mi explici cum este, ca atunci când eu îl văd să pot spune a, uite, ăsta e un picior.
PINCO – E de carne, are degete, nu știi cum sunt degetele?
EU – Atunci e un lucru de carne și cu degete... Asta e? [*arăt mâna*].
PINCO – Nuu. Pentru că piciorul are cotul aici și mâna îl are aici.
EU – Atunci e o mână bolnavă, uite-așa [*imit un membru veșted*]...
PINCO – Nuuu! Are colțuri și degete drepte și în față este așa.
EU – Atunci strada unde stăm noi este un picior: are colțuri, e dreaptă...
PINCO – Nu, e mai mic, și pe urmă are ceva aici.
EU – Încearcă să-mi arăți unde se află...
PINCO – Se găsește unde oamenii merg cu... Sunt alea pe care oamenii le pun pe pământ și merg... Ăla care de la șold începe și sunt în jos, și la capătul gleznei – unde-i lucrul ăla – este piciorul.
EU – Încă una, din nou domnul ăla care trăia pe o insulă pustie. Și nu știe ce este un cremvurșt.
PINCO – E rotund.
EU – Ca o minge?
PINCO – Nu, este așa, are colțurile așa, e mai lung decât o minge și e din carne.
EU – Atunci e un picior...
PINCO – Fără oase, pentru că piciorul are oase.
EU – Cum fac să recunosc un cremvurșt? Mi-ai spus că e din carne...
PINCO – E rotund, e o jumătate de minge, dar numai că în colțuri n-are nimic, că înăuntru... pe jumătate... și înăuntru e subțire, subțire, și mai este și din carne și e roz.

[*Cu aceste ultime două întrebări se termină ședința, fiindcă Pinco dă semne de oboseală. După cum se vede, nu i-a trecut prin minte să spună că un picior e un Membru și că un cremvurșt e de Mâncare. Pesemne că e de acord cu Neisser (1978 : 4) : categoriile nu pot fi un mod al percepției.*]

3.7.3. Stridii patrupede

Voi spune în **4.3** în ce sens trebuie deosebite categoriile științifice de categoriile „sălbatice", dar până atunci propun să acceptăm că noi deținem, înșiruite și fără nici o punere în ordine de la general la particular, TC-uri pentru măr, banană,

copac, găină, vrabie și pasăre. Cum e posibil să avem două TC-uri distincte pentru vrabie și găină și unul singur pentru pițigoi, corlă și ciocârlii la un loc? E foarte posibil, pentru că așa se-ntâmplă (și, printr-o străveche definiție, tot ceea ce se-ntâmplă e posibil). TC pentru păsări este așa de „generos" (sau de vag, sau de cenușiu), încât primește orice vietate cu aripi care zboară pe cer și se așază pe arbori sau pe firele electrice, încât, ce-i drept, dacă zărim o pasăre de departe putem hotărî pe moment s-o considerăm o pasăre și-atâta tot. Termenul *pasăre* are o *extensie* mai mare decât termeni ca *găină* sau *vrabie*, dar n-aș spune că asta înseamnă că simțim TC-ul păsării ca pe o categorie supraordonată față de cel pentru găină. Cel de „animal zburător pe cer cu aripi" (care-i chiar noțiunea ingenuă de pasăre) e un primitiv semiozic. Pentru unele animale simțim numai proprietatea aceea, și le raportăm la TC-ul cenușiu al păsării. În ce privește altele, recunocându-le unele proprietăți prin adăugire, elaborăm un TC cu structură mai fină.

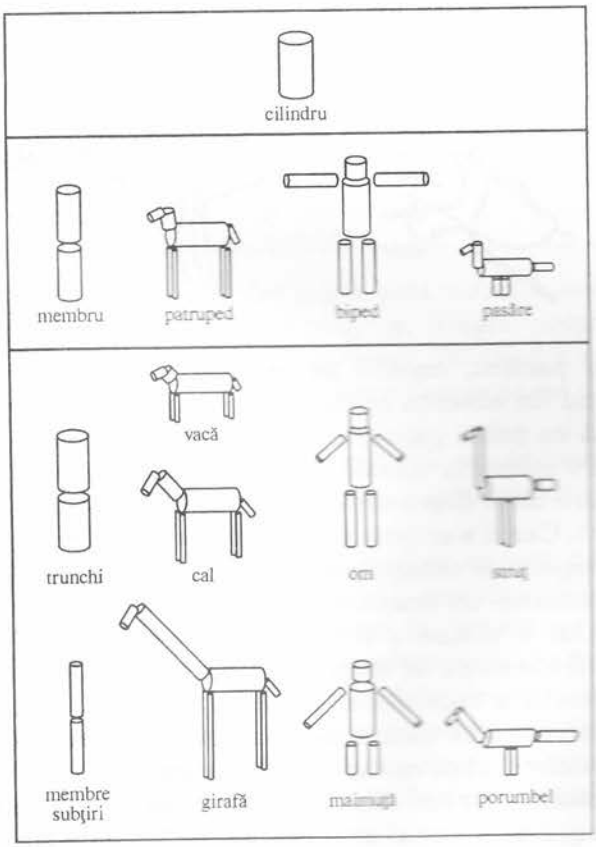
Noi recunoaștem un TC al păsării pe baza trăsăturilor sau a procedeelor *x, y*; recunoaștem un TC al vrabiei pe baza trăsăturilor sau procedeelor *x, y, z* și un TC al rândunicii pe baza proprietăților *x, y, k*, și ne dăm seama nu numai că există trăsături în comun între vrabie și rândunică, dar și între o vrabie și alte animale pe care le recunoaștem ca păsări. Dar asta în principiu nu trebuie să sibă nimic de a face cu criteriul logic prin care înscriem vrabia în clasa păsărilor, chiar dacă, desigur, tocmai pornind de la aceste asemănări ajungem mai apoi să elaborăm taxonomii. Noi suntem în mod simplu capabili să recunoaștem vrăbii, rândunele și păsări, iar dacă mai apoi cineva ar voi să se dedice observării păsărilor aflate în libertate, va avea un TC și pentru corlă și un altul pentru ciocârlie. TC-urile sunt generoase și dezordonate, sunt unii care au un TC pentru pisică, unii au și pentru cea siriană și pentru cea siameză și, desigur, trăsăturile pisicii siriene vor fi în mare parte comune cu cele ale pisicii. Dar chiar dacă pare așa de evident că tocmai pe această bază se va putea apoi afirma că orice siriană e o pisică, insist în a repeta că, la nivelul procesului perceptiv, acest lucru rămâne o bănuială, o intuire de identitate de proprietăți, dar nu încă o înscriere într-un arbore categorial.

Dacă un TC e un procedeu pentru a construi condițiile de cognoscibilitate și identificare a unui obiect, vezi figura 3.3 în care apar diferite modele 3D.

Există un model 3D pentru câine sau pentru cal. Nimic nu interzice ca, din cerințe mai speciale, să se poată construi un

model 3D pentru labrador și pentru pointer, sau pentru murg ori lipițan, așa cum nimic nu interzice ca Putnam și cu mine, într-o zi, mergând să lucrăm într-o pepinieră, să ajungem a fi în stare să deosebim ulmii de fagi. Dar, în principiu, fag, ulm și copac sunt TC-uri de pus la același nivel: și fiecare dintre noi îl folosește pe unul sau pe altul potrivit propriilor lui raporturi cu mediul, considerându-se mai mult sau mai puțin satisfăcut. Judecățile factuale *am văzut un pointer* și *am văzut un câine* sunt la fel de utile și de pertinente potrivit împrejurărilor, chiar înainte să se fi hotărât că și categoria pointerului e subordonată celei a câinelui. Perceptiv, TC-ul câinelui e mai vag decât cel al pointerului, dar în anumite împrejurări merge foarte bine, nu ne obligă să distingem între ogari și maremmani, și nici nu cerem mai mult.

Figura 3.3



Deci discuția despre TC n-ar avea încă nimic de a face cu discuția despre un sistem taxonomic-categorial. TC-urile sunt *cărămizile de construcție* ca să clădim apoi sisteme categoriale.

Cu toate acestea, există niște posibile contraexemple. Admit că experimentul pe care-l citez aici ar putea fi folosit atât pentru a identifica ceea ce numim categorii cu TC-uri, cât și pentru a nega această identificare. Humphreys și Riddoch (1995 : 34) ne vorbesc despre un pacient afectat de leziuni cerebrale care, pus în fața unei insecte, o desenează cu nu știu cât realism, dar cu siguranță în așa fel încât noi recunoaștem ceva foarte asemănător unei insecte (figura 3.4). Faptul că a desenat-o ne spune că a interpretat-o, și deci a prevăzut indicații pentru identificarea și viitoarea ei recunoaștere; pe scurt, dacă nu avea dinainte un TC, și l-a construit acum. Dar luându-i insecta și cerându-i din nou s-o deseneze, subiectul o reprezintă ca pe un fel de pasăre (figura 3.5).

Figurile 3.4 și 3.5

Același pacient, capabil să recunoască o stridie ca atare, atunci când (în absența modelului) este invitat s-o deseneze, o reprezintă cu patru picioare. Autorii observă că trebuie postulate, pentru memoria vizuală imediată, niște cunoștințe mentale depozitate, a căror degenerare compromite reconstituirea obiectului amintit. Cazul s-ar putea interpreta în termeni de tulburare a unei competențe categoriale? Da fapt, pacientul n-a desenat în locul insectei un scaun și în loc de stridie un creion. În memoria lui a rămas o trăsătură de „animalitate", deci ar putea să fi urcat de la insectă sau de la stridie la categoria supraordonată a animalelor, de acolo coborând din nou către păsări sau vreo altă vietate neprecizată. Dar dacă considerăm percepția animalității ca experiență pre-categorială, iată atunci că pacientul, păstrând din ceea ce a văzut doar un singur atribut vag, s-ar fi dus și ar fi pescuit un TC oarecare care să-l

conținã, lunecând de la un TC la altul, ca și cum ar fi făcut surf printr-un arhipelag de TC-uri în loc să sară de la specie la gen.

Nu susțin aici că pentru a constitui un TC nu intervin cunoștințe sau supoziții categoriale anterioare – și cazul lui Marco Polo citat în **2.1** ne-o confirmă. Pun doar ipoteza că TC-urile (i) pot să se constituie independent de o competență categorială organizată și (ii) pot fi activate și independent și de-a dreptul în conflict cu această competență (așa cum se va vedea reluând povestea ornitorincului în **4.5**).

3.7.4. TC-uri și prototipuri

3.7.4.1. Stereotipuri și prototipuri

Putem identifica TC-urile cu ceea ce Putnam (1975: 295) numește *stereotipuri*? Dacă considerăm reprezentarea putnamiană a conținutului termenului *apă*

Mărci sintactice	Mărci semantice	Stereotip	Extensie
Nume Concret	Gen natural Lichid	Incolor Transparent Insipid	H_2O

vom putea spune că din TC fac parte atât mărcile semantice, cât și informațiile stereotipe (în timp ce, firește, proprietatea de a fi H_2O face parte din CM). În orice caz, TC are din stereotip natura *folk* și amestecul dezinvolt între elemente de dicționar și de enciclopedie.

Ceea ce este însă poate mai interesant de pus în lumină este că stereotipurile nu sunt cele pe care literatura cognitivistă le-a numit *prototipuri*.

Unul dintre modurile în care se înțelege curent prototipul este că el e un membru al unei categorii, care devine un fel de model pentru a recunoaște alți membri ce împart cu el unele proprietăți considerate importante. În acest sens, când e invitat să definească o pasăre, Pinco are în minte prototipul vrabiei, pentru simplul motiv că e pasărea care-i este cea mai familiară. Experimente făcute pentru identificare de prototipuri, dacă sunt luate la literă, ne lasă să credem că de obicei fiecare dintre noi se comportă deseori astfel.

Alții înclină să-l considere mai degrabă o schemă, un fascicul de trăsături, și în acest sens ar fi mai apropiat de stereotip. În acest sens, când ne gândim la un câine (afară doar dacă n-avem unul cu care conviețuim zi de zi) nu ne gândim la un dalmațian mai degrabă decât la un labrador, ci la un tip *hibrid*. Când ne gândim la o pasăre ne închipuim un biped înaripat de dimensiuni medii (să zicem, între o vrabie și un porumbel) și rar (dacă nu venim direct din *O mie și una de nopți*) ne închipuim ceva de felul Păsării Roq. Această formă hibridă variază în funcție de culturi (îmi închipui că un locuitor al insulelor din Pacific poate avea despre pasăre un TC care accentuează vivacitatea culorii penajului mai mult decât se întâmplă la noi), dar, tocmai prin negocierea unui spațiu de acord comun, TC-urile devin hibride în chip fericit[42]. Să ne gândim la un animal ca dinosaurul, pe care nu-l cunoaștem din experiență directă, ci cu ajutorul unor adevărate prototipuri oferite de Enciclopedie. Până și într-un astfel de caz consider că TC-ul cel mai răspândit este o încrucișare de dinozaur, brontozaur, *tyrannosaurus rex* și diferite alte reptile mari stinse ca specii: dacă s-ar putea proiecta o medie a imaginilor mentale pe care fiecare le cultivă în privința asta, am avea un animal de tip disneyan, mai degrabă, și nu ceva ce se vede reconstituit la muzeul de istorie naturală[43].

O a treia versiune ar dori ca prototipurile să fie ceva mai abstracte, un ansamblu de calități exprimabile propozițional, necesare pentru a predica apartenența la o categorie, și aici se repropune ambiguitatea termenului „categorie", mai ales că în acest caz lucrurile sunt gândite în termeni de clasificare.

3.7.4.2. Unele echivocuri cu privire la prototipuri

Prototipurile s-au bucurat și se mai bucură de o largă popularitate în literatura psihologică, dar istoria lor e destul de complexă, chiar și pentru cei care au lucrat asupra lor mai propagator; Eleanor Rosch și-a schimbat ulterior ideea despre natura lor. Cine a construit chestiunea cu mai mare precizie este Lakoff (1987) și mă raliez sintezei lui.

Istoria prototipurilor ia naștere dintr-o serie de întrebări, de la Wittgenstein la Rosch, care privesc asemănările de familie, centralitatea (ideea că unele membre ale unei categorii îi sunt exemple mai bune decât altele), gradiența în apartenență (găina este văzută de mulți ca fiind *mai puțin pasăre* decât vrabia),

economia lingvistică (faptul că limbajul ar folosi cuvinte mai scurte şi mai uşor de memorat pentru lucruri care apar ca un tot organic, mai degrabă decât ca un sistem sau o clasă de obiecte diferite morfologic). Dar aceasta, aşa cum am văzut în paragrafele precedente, atestă că există categorii de bază care depind de perceperea formelor, de actele noastre motorii, de uşurinţa memorării, că la nivelul lor vorbitorii numesc lucrurile mai rapid, că ar manifesta „an integrity of their own", că ar fi „human-sized" (Lakoff, 1987 : 519).

Însă aceasta nu demonstrează că ele capătă formă de prototipuri. A spune că cuvintele *cat*, *Katz* sau *chien* sunt mai comode şi mai uşor de memorat decât cuvintele Felide sau Mamifer desigur confirmă că în experienţa cotidiană identificăm mai uşor ceva ca pisică decât ca mamifer, dar nu ne spune dacă există un prototip al pisicii şi care anume ar fi el. Eventual problema prototipalităţii priveşte fenomene precum cel al extensibilităţii limitelor categoriale (*extendable boundaries*), drept care se discută dacă anumite poliedre neregulate foarte complexe sunt poliedre, în timp ce nu există îndoieli în privinţa poliedrelor regulate celor mai cunoscute, sau dacă numerele transfinite sunt numere sau nu, pe când nimeni nu se îndoieşte că 2 sau 1.000.000 sunt numere.

Însă existenţa categoriilor de bază se induce pornind de la comportamente lingvistice cotidiene spontane, pe când un experiment precum cel asupra poliedrelor sau a numerelor cere ca un anchetator să-i ceară unui subiect să răspundă la o întrebare care deja pune în joc clasificări complexe. Problema, prin urmare, este: existenţa de prototipuri se deduce din comportamente cotidiene (nu numai lingvistice, ci şi comportamentale, cum ar fi recunoaşterea izbutită) sau din răspunsuri verbale la întrebări sofisticate?

Întorcându-ne la Eleanor Rosch, într-o primă fază a experimentelor sale (între anii '60 şi '70) prototipurile sunt materie de relief perceptiv. Într-o a doua fază (prima jumătate a anilor '70) efectele prototipice ce se obţin prin experiment ar ţine cont de o caracterizare a structurii interne a categoriei (de aici convingerea că ar constitui reprezentări mentale). Într-o a treia fază (sfârşitul anilor '70), efectele prototipice ar subdetermina reprezentările mentale, dar nu ar exista corespondenţă unu-la-unu între efecte prototipice şi reprezentări mentale. Acestea nu ar oglindi structura categorială. De aceea noi am cunoaşte judecăţi

cu caracter de prototip, dar ele nu ne spun nimic despre procesele noastre cognitive și efectele prototipale ar fi superficiale[44].

De fapt, Rosch (1978: 174 și urm.) lămurește că prototipul nu e nici membru al unei categorii, nici o precisă structură mentală, cât mai degrabă rezultatul unui experiment care urmărește să adune și să cuantifice judecăți despre gradul de prototipalitate. Ce înseamnă grad de prototipalitate? Am avea o identificare de prototipalitate atunci când membrului unei categorii îi este atribuit cel mai mare număr de atribute pe care el le are în comun cu alte membre ale categoriei.

Însă subiecții care au atribuit vehiculelor în general singurele două proprietăți, cele de a se mișca și a transporta persoane, tind să identifice un automobil ca prototip al vehiculului (cu circa 25 de trăsături caracteristice) și să pună la niveluri inferioare bicicleta sau barca, clasificând pe ultimele locuri aerostatul și pe ultimul loc ascensorul. Ascensorul își vede atribuite numai două proprietăți (de a se mișca și a transporta persoane)[45]. Dacă ar fi așa, ar trebui ca tocmai ascensorul să fie cel care să reprezinte prototipul Vehiculelor, dat fiind că prezintă chiar proprietățile comune oricărui vehicul și că deci ar permite să se înscrie la vehicule speciile și ocurențele cele mai diverse. În orice organizare categorială, genul supraordonat trebuie să aibă mai puține trăsături decât specia subordonată, și specia mai puțin din ocurențele individuale pe care le permite a fi recunoscute. Dacă TC pentru câine ar oferi instrucțiuni pentru a „construi" un pechinez și nimic altceva, ar fi greu aplicabilă unui maremman. Dacă un prototip (acolo unde deja s-a aranjat un sistem clasificator) și un TC ar avea ceva în comun, este că ambele ar trebui să aibă o extensie maximă și o intensie minimă. În schimb, prototipul are extensie minimă și intensie maximă.

Mi se pare că noțiunea de prototip are o valoare pentru a clarifica „marginile" unei categorii de bază: dacă s-a hotărât că trăsăturile categoriei supraordonate a păsărilor sunt cioc, pene, aripi, două picioare și capacitatea de a zbura, e firesc să existe obstacol în a defini pe deplin găina ca pasăre, pentru că nu zboară, ci cel mult bate din aripi (și totuși nu este exclusă, pentru că se admite că și celelalte păsări nu încetează a fi păsări, chiar și atunci când nu zboară). Mai discutabilă mi se pare identificarea prototipului în pozitiv, deoarece cred că depinde de experiențe ambientale și că judecățile de prototipalitate au mai multă valoare pentru o cercetare de antropologie culturală decât pentru a determina mecanisme cognitive în general[46].

3.7.4.3. Misterioșii Drybal

În orice experiment legat de clasificare întotdeauna experimentatorul este cel care propune o subdiviziune pe clase inspirată dintr-un anumit model cultural, tinzând nu numai să oblitereze formele de clasificare „sălbatică", dar și să presupună o clasificare acolo unde probabil există doar accidente morfologice lipsite de contraparte semantică.

Un caz curios de genul acesta îl avem în Lakoff (1997, 6), care se referă (pe baza altor cercetări) la limbajul Drybal (Australia), în care orice termen trebuie să fie precedat de unul dintre următoarele cuvinte:

> ***Bayi***: pentru bărbați, canguri, lilieci, mulți șerpi, mulți pești, unele păsări, multe insecte, luna, furtunile, curcubeele, bumerangurile, unele lănci etc.
> ***Balan***: pentru femei, câini, ornitorinc, echidnă, unii șerpi, unii pești, multe păsări, scorpioni, greieri, orice lucru legat de apă și de foc, soare și stele, scuturi, unele lănci, unii arbori etc.
> ***Balam***: pentru toate fructele comestibile și plantele pe care cresc, tuberculele, miere, țigări, vin, dulciuri etc.
> ***Bala***: pentru părți ale corpului, carne, albine, vânt, unele lănci, mulți arbori, iarbă, noroi, zgomote și limbaj etc.

Lakoff e uimit că astfel de „categorisiri" sunt folosite de băștinași automat și fără ca aproape să aibă cunoștință de ele, și caută motivări semantice și simbolice spre a le justifica. Găsește, spre exemplu, că păsările ar fi clasificate împreună cu femeile pentru că sunt socotite spirite de femei moarte, dar nu izbutește să lămurească de ce ornitorincul stă laolaltă cu femeile, cu focul și cu lucrurile periculoase – după cum se vede, animalul acela nu-i doar pentru mine o sursă de permanente îngrijorări.

Evidențiază însă că pentru vorbitorii din ultimele generații, care au pierdut aproape de tot limba părinților lor, rămân numai *Bayi* pentru masculine și inanimate ne-umane, *Balan* pentru feminine, umane și *Bala* pentru restul, și în chip judicios leagă fenomenul de influența sistemului pronominal englez (*He-She-It*). Justă observație, care totuși ne-ar încuraja să mergem și mai departe – vreau să spun dincolo de engleză. Să presupunem într-adevăr că într-o peninsulă mediteraneană ar trăi o populație ciudată ai cărei autohtoni au curiosul obicei

de a pune înainte de orice numai două cuvinte, IL (cu varianta LO) și LA, cu următoarele efecte „categoriale":

> IL se aplică la bărbați, canguri, lilieci, mulți șerpi (boa, piton, cobră), mulți pești (lavrac, știucă, pește-spadă, rechin), multe insecte (bondar, cărăbuș), soare, furtună, curcubeu, bumerang, pușcă, mitralieră, soare, ornitorinc, rinocer.
>
> LA se aplică la femeie, tigru, unii șerpi (viperă, șarpe-de-apă), unii pești (doradă, păstrăv), multe păsări (rândunică, pitulice), insecte (viespe, muscă), apă, lună, stea, platoșă, pistol, lance, unii arbori (stejar, palmier), girafă, dihor etc.

Cum bine știm, genul gramatical nu are nimic de a face cu genul sexual, dar nici cu vreo clasificare care să pună conceptual *santinelă* de aceeași parte cu *locomotivă* și cu *lună*, și *soarele* de aceeași parte cu *paznic* și cu *vagon*. Am putea, în fine, să presupunem chiar că la nord de peninsula aceea trăiește o altă populație (destul de barbară) care pune înainte de orice termen, ca și tinerii Drybal, trei cuvinte diferite, DER, DIE și DAS (probabil prin pițigăiere, sub influența sistemului pronominal englezesc), dar faptul că și în acest caz soarele este *die*, ca și femeia, luna este *der* ca leopardul și tigrul, iar ornitorincul, urechea și aurul sunt toate *das* n-are nici un relief categorial.

Nu-mi vine deloc să spun că în limba drybal se petrece ceva asemănător cu ceea ce se-ntâmplă în italiană, germană, franceză și în atâtea alte limbi. Avansez doar bănuiala că adesea fenomene gramaticale sunt discutate ca fenomene de clasificare – ceea ce aruncă un dubiu asupra atâtor cercetări în care se presupun clasificări familiare experimentatorului, dar pe care subiecții nu le împărtășesc, sau experimentatorul se trudește în zadar să deducă clasificări acolo unde subiecții nu clasifică nicidecum, ci se iau doar după automatisme gramaticale[47].

3.7.5. Alte tipuri

Mi-am propus să mă limitez doar la acele cazuri în care sunt în chestiune obiecte sau fapte de experiență perceptivă efectuată sau posibilă, decât să aprofundez ce anume se-ntâmplă atunci când vorbim de *Banca Italiei, guvern, sistem majoritar, emfiteoză, fatum, adversitate, metonimie, precizie, instinct* și

așa mai departe. Dar până la ce scară putem vorbi de obiecte de percepție posibilă?

E perceptibilă peninsula italică? Astăzi da, tot așa ca și luna, și fără să fie nevoie s-o privești din lună, e de ajuns s-o fotografiezi dintr-un satelit. Și înainte să existe sateliții, exista un TC al Cizmei italiene? Cu siguranță, așa cum știa orice școlar italian, așa cum și orice școlar francez avea un TC al Hexagonului. Și totuși, pe atunci nimeni nu percepuse aceste teritorii. Însă, prin succesive aproximări, trecând pe hartă aproape la scara unu pe unu coastele, se obținuse din ele o imagine (desigur, variabilă în timp, în funcție de proiecții, sau de imperfecțiunea reliefurilor, așa cum se întâmpla în hărțile antice) ce transmitea CN-ul expresiilor geografice *Italia* și *Franța*.

Există TC-uri ale personajelor istorice? Pentru unele, pentru care există o iconografie foarte bogată și foarte populară (cum e Garibaldi), cu siguranță, da. Există TC-ul lui Roger Bacon? Mă îndoiesc, există doar un CN, care de altfel nu-i cunoscut tuturor („filosof medieval") și un CM la dispoziția experților. Cred că, dincolo de o anumită limită, se nasc situații foarte întortocheate. Sigur că nu avem un TC pentru anumite substanțe chimice, dar avem pentru altele, ca acidul clorhidric, cel puțin tot atât cât avem pentru dihor (*cf.* Neubauer și Petöfi, 1981); și totuși un chimist ar putea să aibă în privința lui o competență mai elaborată. Nu avem un tip cognitiv pentru diabet (altceva e să spui că medicul are un tip cognitiv al simptomelor diabetului), dar avem impresia că identificăm dintr-o privire pe cei care au guturai, așa că celui care-i răcit i se poate face o reprezentare caricaturală sau mimică.

Cât este de puțin trecut în revistă arhipelagul TC-urilor ne-o poate spune o experiență dintre cele mai obișnuite.

*3.7.6. Dacă într-o noapte de iarnă un șofer**

Eu conduc noaptea pe o șosea de țară, acoperită în plus cu un strat subțire de gheață. La un moment dat văd în fața mea, departe, două surse de lumină albă care cresc treptat în mărime. Întâi vine *Firstness*: două lumini albe. Apoi, ca să încep să

* Titlul paragrafului face aluzie la bine cunoscutul roman al lui Italo Calvino *Dacă într-o noapte de iarnă un călător* (n.t.).

compar o secvență de stimuli distribuiți temporal (lumină în $timpul_2$ mai mare decât în $timpul_1$) trebuie să fi făcut deja începutul unei inferențe perceptive. În acest moment intră în joc ceea ce Neisser (1976, 4) numește „schemata", și care ar fi forme de expectativă și anticipare, care orientează selecția de elemente din câmpul stimulator (fără ca prin aceasta să excludă că acest câmp stimulator îmi oferă niște reliefuri, niște direcții preferențiale). Nu cred că aș putea activa un sistem de așteptări dacă n-aș poseda deja TC-ul „automobil", plus scenariul „automobil pe timp de noapte".

Faptul că văd două lumini albe și nu două lumini roșii îmi spune că automobilul nu mă precedă, ci îmi vine din sens opus. Dacă aș fi un iepure, aș rămâne orbit fără să pot interpreta un fenomen așa de singular, și aș sfârși sub roțile mașinii. Pentru a stăpâni situația, trebuie să înțeleg imediat că nu sunt doi ochi luminoși care vin în întâmpinarea mea, ci un corp care posedă anumite trăsături morfologice, chiar dacă ele nu sunt în câmpul meu stimulator. Cu toate că luminile pe care le văd sunt luminile acelea (o ocurență concretă), în momentul în care trec la judecata perceptivă sunt deja intrat în universal: aceea pe care o văd e o mașină și prea puțin mă interesează marca ei sau cine este la volan.

Aceasta îi răspunde într-un fel lui Gibson și teoriei sale „ecologice", fundamental realistă și neconstructivistă, a percepției. Am putea fi de acord cu el atunci când afirmă că „funcția creierului nu e de a decoda semnale, nici de a interpreta mesaje sau de a accepta imagini... Funcția creierului nu e nici aceea de a organiza *input*-ul senzorial sau de a *procesa* date... Sistemele perceptive, inclusiv centrii nervoși de la diferite niveluri până la creier, sunt moduri de a căuta și extrage informații despre mediu dintr-un câmp fluctuant de energie ambientală" (1966 : 5). Să admitem chiar că însuși câmpul stimulator este cel care-mi oferă puncte de relief, că este ceva care *există acolo* și care-mi furnizează informație suficientă ca să percep două surse luminoase rotunde, să le disting „marginile" ce le separă de mediul înconjurător. Îmi închipui că și iepurele vede ceva asemănător, și că receptorii lui reacționează preferențial la sursa de lumină, și nu la întunericul înconjurător. Dar numind numai „percepție", așa cum face Gibson, această primă fază a procesului, avem motive să spunem că ea e determinată de atenționări propuse de câmpul stimulator. Însă, dacă vreau să

rămân fidel premiselor mele terminologice, judecata perceptivă e ceva cu mult mai complex. Ceea ce mă deosebește de iepure este că eu trec de la stimulii aceia, oricât ar fi ei determinați de obiect, la judecata perceptivă *aceea e o mașină*, aplicând un TC și deci integrând ceea ce mă stimulează acum cu ceea ce știam deja.

Numai când am formulat judecata perceptivă sunt în stare să trec la o serie de inferențe ulterioare: întâi de toate raportez tipul la ocurență, poziția farurilor îmi spune dacă automobilul se menține corect pe partea lui din dreapta sau dacă se apropie periculos de centrul șoselei, dacă merge cu viteză mare sau mică; după felul cum am început să văd departe două luminozități abia perceptibile, sau dacă apariția luminilor a fost precedată de o albeață difuză, înțeleg dacă în depărtare este o curbă sau o pantă. Faptul că știu că șoseaua e înghețată mă face, de altfel, să urmez și alte reguli (învățate) din prudență. Citându-l din nou pe Neisser (1976: 65), prin această oscilare, pe de o parte generalizez ocurența, iar pe de alta particularizez schema.

Dacă așa se petrec lucrurile, nu am nici măcar nevoie să gândesc, împreună cu Kant, că pe de o parte există multiplul senzației, pe de alta aparatul abstract al categoriilor care așteaptă să fie aplicat și, ca element mediator, schema. Schema ar fi un dispozitiv, un sistem de instrucțiuni așa de flexibil, încât să se mijlocească, așa-zicând, continuu pe sine însuși, să se îmbogățească și să se corecteze și pe baza experienței specifice pe care o fac, împletită cum este, atât cu primitive semiozice (un obiect, o luminozitate), cât și cu elemente categoriale (o mașină, un vehicul, un obiect mișcător).

Pentru a aprecia întreaga situație intră în joc și ceea ce Neisser numește „hărți cognitive": aplic la situație ceea ce știu privitor la caracteristicile *default** ale unei șosele de țară (și înghețată pe deasupra), și ale celei pe care înaintez eu; îi evaluez lărgimea, de exemplu, altfel n-aș putea stabili dacă mașina de colo se menține corect pe partea ei sau riscă să vină peste mine. Din felul în care reacționează mașina mea la unele mici frânări de explorare, apreciez dacă suprafața șoselei ar putea suporta o frânare mai neașteptată și fermă (și în cazul ăsta nu percep cu ochii, ci cu picioarele și cu fesele, interpretând

* Neajuns; inconvenient (aici) (engl.) (n.t.).

o cantitate de stimuli din felul cum mă percep pe mine însumi (proprioceptiv).

În fine, în cursul acestei experienţe pun în funcţie TC-uri diverse, de obiecte, de situaţii, competenţe specifice ce ar ţine mai degrabă de CM, scheme de raporturi de la cauză la efect, inferenţe de diferite feluri şi complexităţi. Ceea ce văd e numai o parte din ceea ce înţeleg, şi din ceea ce înţeleg face parte şi un sistem de reguli stradale, de obişnuinţe dobândite, de legi, dintr-o suită de cazuri învăţate, din care ştiu deja că în trecut neglijarea acelor reguli a produs un accident mortal...

Că, în orice caz, cea mai mare parte din aceste competenţe este publică e lămurit intersubiectiv de faptul că, dacă eu aş fi distrat sau aţipit, cineva de lângă mine ar fi în măsură să mă avertizeze că vine spre noi o maşină şi să mă sfătuiască să trag mai spre dreapta (să se observe că acel cineva a ajuns la aceeaşi judecată perceptivă ca şi mine chiar dacă a primit stimulii după o paralaxă diferită).

Poate că, în cursul acestui proces, am evaluat numai epifenomene. Dar dacă n-aş lua în serios aceste epifenomene, aş fi un iepure condamnat la moarte.

3.7.7. Tipuri fizionomice pentru indivizi

Dar să reluăm enumerarea feluritelor TC-uri ale arhipelagului nostru, încă neexplorat în toată dimensiunea lui. Un TC poate privi şi indivizi. Jackendoff (1987: 198-199) sugerează că, chiar recurgând la acelaşi model 3D atât pentru recunoaşterea de indivizi, cât şi de genuri, avem două procese diferite. În cazul în care-l categorisesc pe Giorgio ca fiinţă omenească masculină, decid că ocurenţa$_i$ e un exemplu de tipul$_k$. În cazul în care-l recunosc pe Giorgio ca Giorgio decid că o ocurenţă$_i$ e identică cu ocurenţa$_j$. Alţii ar spune că în primul caz îl recunosc pe Giorgio ca *asemănător* altor persoane, în cel de-al doilea ca *aceeaşi* persoană. Am putea spune că în indivizi coincid tip şi ocurenţă. Dar nu se întâmplă aşa în procesele de recunoaştere, pentru că ocurenţa$_i$ (individul pe care-l văd în clipa asta) e cu adevărat o ocurenţă, pe când ocurenţa$_j$ este totuşi prelevată din memorie, fie ea o imagine mentală sau orice altă formă de înregistrare şi, de aceea, este şi ea un TC pe care va trebui să-l definim ca „tip individual" dar pe care, deoarece termenul aduce a oximoron, îl voi numi *tip fizionomic.*

Dacă nu postulăm tipuri fizionomice rămâne inexplicabil cum suntem în stare să recunoaștem mereu aceeași persoană în decursul timpului. An de an persoanele se schimbă, chipul slăbește sau se îngrașă, apar riduri, părul încărunțește, umerii se încovoiază, mersul își pierde elasticitatea. E uimitor că în împrejurări normale suntem în stare să recunoaștem pe cineva după foarte mulți ani, de când l-am pierdut din vedere. În așa măsură încât, dacă la început nu-l recunoaștem, ajunge mai apoi un ton al vocii, o privire ca să ne dea imbold la recunoaștere, însoțită de canonicul „ce mult te-ai schimbat!".

Aceasta înseamnă că noi ne construiserăm despre acel subiect un tip fizionomic care păstra din original doar unele trăsături mai vizibile, care adesea privesc mai mult un mod de a-și mișca ochii decât forma nasului sau cantitatea și lungimea părului. Reținem în memorie un soi de *Gestalt* al chipului (sau al posturii corporale, uneori al mersului) care rezistă și la schimbarea proprietăților luate în parte.

Cât de schematic este tipul fizionomic o știu îndrăgostiții, care suferă de două incidente aparent opuse. Pe de o parte au mereu impresia că zăresc de departe persoana iubită, pentru a se convinge pe urmă că greșiseră: aceasta înseamnă că dorința îi făcea să aplice tipul fizionomic cu generozitate, încercând să-l facă aplicabil multor ocurențe concrete. Pe de alta, atunci când persoana iubită e absentă, încearcă cu disperare să-i reconstituie trăsăturile în memorie, rămânând permanent dezamăgiți pentru faptul că nu încearcă aceeași senzație intensă ca atunci când o vedeau direct. În acest caz își dau seama cât anume servește tipul fizionomic pentru recunoașterea ocurențelor, dar nu pentru a înlocui percepția directă a ocurenței (fac excepție subiecții dotați cu imaginație eidetică, așa cum sunt mulți artiști capabili să schițeze un portret încrezându-se doar în memorie). Sau, altfel spus, își dau seama de notabila diferență dintre „recognition" și „recall"* (*cf.* Evans, 1982, 8).

Tipurile fizionomice pentru indivizi au însă o caracteristică ce le distinge de TC-uri generice care, oricât ar fi de private, de obicei pot fi făcute publice sub formă de CN interpretat. Putem avea, desigur, cazul cuiva care recunoaște cu ușurință șoarecii, dar n-a avut niciodată ocazia să exprime trăsăturile morfologice prin care îi recunoaște și de aceea nu

* Recunoaștere și revocare (engl.) (n.t.).

avem garanția că posedă despre șoareci un tip asemănător cu cel al altora (din motive idiosincrazice ar putea să-i recunoască doar prin mișcarea lor rapidă, fără să aibă nici o noțiune despre forma lor). Când am vorbi cu acesta despre șoareci, el i-ar defini cel mult ca „rozătoare respingătoare care se oploșesc pe lângă case" și, cum această noțiune face parte din CN-ul comun, am trage concluzia greșită că TC-ul acestuia e de același format cu al nostru și, ca și al nostru, împărtășește cunoașterea tuturor trăsăturilor morfologice care fac parte din zona cunoașterii comune. Dar împrejurările vieții asociate fac foarte improbabil un caz de felul acesta, și dacă în ziua de azi asta ar putea să se întâmple în legătură cu șoarecii (pe care atâtea persoane au puține ocazii să-i vadă), rar s-ar putea întâmpla cu o vacă și extrem de rar cu un scaun.

Nu la fel se întâmplă cu tipurile fizionomice ale indivizilor. Să se rețină că fenomenul se constată nu numai pentru indivizii umani, dar cu și mai mare îndreptățire pentru animale, vegetale și artefacte individuale. Oricine cade de acord în a spune cum sunt un câine, o bicicletă sau o pipă, dar e extrem de greu să-i explici cuiva cum să identifice câinele Tom, bicicleta mea și pipa mea. Pentru animale și obiecte prevalează de obicei trăsături generice, și printre un mare număr de mașini de aceeași marcă din parcare uneori ezităm s-o recunoaștem pe a noastră (dacă nu poartă semne de recunoaștere). Dar problema capătă un relief diferit în privința indivizilor umani.

L-aș recunoaște pe Gianni dintr-un milion de indivizi, și tot așa i s-ar întâmpla și lui Marco, și totuși motivele pentru care îl recunosc eu pot fi nespus de diferite de cele pentru care îl recunoaște Marco. Marco și cu mine am putea să ne petrecem toată viața referindu-ne la Gianni, recunoscându-l amândoi atunci când îl întâlnim, fără să fi avut vreodată ocazia să facem publicie trăsăturile datorită cărora îl identificăm. Am putea să ne dăm seama de departajarea dintre TC-urile noastre numai în ziua în care amândoi ar trebui să colaborăm la identikit-ul lui: numai atunci aș putea descoperi că Marco nu numai că n-a dat atenție formei nasului lui Gianni, ci că nici măcar nu știe dacă are părul stufos sau dă semne de chelie și, eventual, îl consideră zvelt, în timp ce eu îl văd robust. Dacă pe urmă cineva ne-ar întreba cine e Gianni, ne-am da seama că, în interpretarea conținutului numelui, nu numai că interpretările noastre n-ar coincide, ci granițele dintre CN și CM ar fi destul

de imprecise. Eventual ambii am putea spune că e ființă omenească, de sex masculin, profesor de cutare materie la cutare universitate, dar pentru mine ar fi fratele lui Luigi și autorul unei cărți cu totul celebre despre aspectualitatea limbii nahuatl (care nu era alta decât limba lui Montezuma), în timp ce Marco ar arăta că nu cunoaște aceste amănunte; și totuși, unul singur dintre aceste amănunte i-ar putea servi unui al treilea interlocutor să asocieze la numele lui Gianni alte foarte numeroase proprietăți, și chiar să-l împingă să exhumeze din propria-i memorie date utile pentru identificarea lui. Pe partea lui, Marco ar putea să fie unicul care să-i cunoască lui Gianni proprietatea de a fi monstrul din Scandicci, și nimeni nu va îndrăzni să afirme că e vorba de proprietăți nesemnificative – chiar dacă mi se pare că asta face parte din CM, și nu din CN.

Spunem așadar că se constată în ce privește indivizii trei fenome: (i) frecventul caracter idiosincrazic al TC-urilor datorită cărora sunt de altfel recunoscuți, (ii) dificultatea de a interpreata aceste TC-uri public și, deci, de a oferi instrucțiuni pentru identificare, (iii) elasticitatea proprietăților exprimabile în termeni de CN. Cred că acesta este unul dintre motivele care-i face pe mulți teoreticieni să considere că numele proprii de indivizi nu au conținut, ci îl desemnează direct pe purtătorul lor. Este vorba, evident, de o decizie luată deliberat, deoarece viața noastră e cheltuită în mare parte în a defini (altora) deferiți indivizi pe care-i numim corelând cu numele lor o serie deseori foarte largă de proprietăți, exprimată prin descrieri verbale și reprezentări vizuale; dar e sigur că ele exprimă trăsături care în anumite situații și pentru cineva sunt *importante*, dar nu sunt astfel întotdeauna și pentru toți, și pot să existe deosebiri simțitoare între o interpretare și alta[48].

În 1970 mi-am lăsat barba să crească. După douăzeci de ani mi-am ras-o pentru câteva luni și am remarcat că erau prieteni care mă întâlneau și la prima vedere nu mă recunoșteau; alții, în schimb, stabileau imediat o interacțiune normală, ca și cum nu și-ar fi dat seama de schimbare[49].

Am înțeles după aceea că subiecții din prima categorie mă cunoscuseră numai în ultimii douăzeci de ani, deci când aveam deja barbă; pe când cei din a doua categorie mă cunoscuseră înainte de a-mi lăsa barbă. Fiecare dintre noi își construiește un tip fizionomic al persoanelor pe care le întâlnește (aproape întotdeauna bazat pe prima impresie sau, în cazuri excepționale,

pe momentul în care impresia a fost mai vie) și pe acela se sprijină pentru tot restul propriei sale vieți – într-un anumit sens adaptând treptat înfățișările persoanei pe care o revede la tipul inițial, în loc să corecteze tipul la fiecare nouă întâlnire[50].

Asta mă face să mă gândesc că, așa cum caricaturile pun în lumină niște trăsături care sunt realmente identificabile pe chipul caricaturizat, și cum studiul stupidității servește adesea la a se înțelege mai bine fenomenul inteligenței, tot astfel multe comportamente morbide nu fac altceva decât să pună în lumină niște tendințe „normale" care de obicei sunt controlate și reabsorbite în modele de comportament mai complexe. Mă gândesc la studiile despre prosopagnozie și în special la frumoasa analiză a lui Sacks (1985) despre bărbatul care și-a confundat propria soție datorită unei pălării. Dat fiind că nici Sacks nu știe ce s-a petrecut realmente în cutia neagră a domnului P., ne putem mulțumi să luăm în considerare interpretările lui verbale.

Așadar P. nu recunoaște fețe, dar de altfel nu e doar afectat de prosopagnozie, ci și de agnozie generalizată, și nu recunoaște peisaje, obiecte sau figuri : focalizează propria-i atenție pe niște trăsături particulare fără să reușească să le recombine într-o imagine globală. Descrie minuțios un trandafir, dar nu-l individualizează ca atare până ce nu i-a simțit mirosul, oferă descrierea foarte amănunțită a unei mănuși, dar o recunoaște numai dacă și-o pune pe mână... Sacks spune (cu referire la Kant) că era incapabil de judecată, dar aș spune că nu poseda *scheme* (și, de fapt, Sacks admite în nota bibliografică că P. trebuie să fi avut un deficit de „tip Marr", că nu dispunea de un *primal sketch* pentru obiecte).

Totuși este ceva care, în felul în care P. recunoaște cu greu persoanele, ni se pare foarte apropiat de modul în care le recunoaștem noi – doar că comportamentul lui P. este o *caricatură* a comportamentului nostru. P. sesizează întâi de toate niște detalii, recunoaște fotografia lui Einstein din cauza părului și a mustăților, iar pe fratele său, Paul, din cauza dinților mari. Și la fel făcea și un pacient pe care Sacks îl citează în post-scriptum : nu-și recunoștea soția și copiii, dar recunoștea câțiva prieteni prin caracteristicile lor mai evidente, un tic, un neg, faptul de a fi foarte slabi.

Mi se pare că în actul de a elabora tipuri de indivizi noi procedăm de obicei în acest fel. Sigur că noi avem îndemânarea

de a construi scheme, *primal sketches*, ştim să abstragem din infinite amănunte, ne ţinem în frâu tendinţa de a ne opri la cel mai mic detaliu individual: cu toate acestea, acceptăm un dezechilibru regulat, surprindem de preferinţă aspecte ieşite din comun, şi pe acelea le reţinem cu mai multă grijă în memoria noastră. De aceea tipul meu individual al lui Gianni e diferit de cel al lui Marco, pentru că amândoi suntem (în măsură destul de controlată) nişte domni P. La urma urmelor, continua interacţiune socială e cea care ne constrânge să nu fim astfel întru totul, de unde se vede că pentru a fi socotiţi *normali* e de ajuns (în sensul bun şi în cel rău) să ne menţinem în *normele* pe care le stabileşte comunitatea – şi eventual le corectează – pas cu pas.

3.7.8. TC pentru indivizi formali

Gianni e un individ, unic şi irepetabil, dar atât eu, cât şi Marco putem să-l recunoaştem din motive diferite. Acum să ne întrebăm dacă există un TC al romanului *Logodnicii* sau al *Simfoniei a V-a* de Beethoven. Eu aş spune că da, pentru că la deschiderea cărţii (sau cel puţin la lectura primului capitol) sau la începutul compoziţiei muzicale, oricine cunoaşte bine aceste două opere le recunoaşte. Dar ce anume sunt aceste două opere de invenţie (folosesc această expresie pentru opere literare, picturale, arhitectonice, muzicale, dar şi pentru studii filosofice şi ştiinţifice)? Să revedem ce se spune în Eco (1975, 3.4.6-8). Gianni este un individ. Fonemul pe care-l pronunţ e o *replică* a fonemului-tip (există variante de pronunţare, dar sunt păstrate trăsăturile pertinente stabilite de tip). Oricare ediţie din *Logodnicii* e un *dublu* al tuturor celorlalte cărţi cu acelaşi titlu tipărite de acelaşi editor (în sensul că orice exemplar are, cel puţin la nivel molar, toate proprietăţile oricărui alt exemplar). Dar este în acelaşi timp clonarea unui arhetip „literar": tipul editorial priveşte substanţa expresiei (hârtie, caractere, felul cum e legat), în timp ce arhetipul literar priveşte forma expresiei. În acest caz, exemplarul meu din *Logodnicii* (excluzând probleme de hârtie şi tipografice) e o clonare a aceluiaşi arhetip literar a cărei clonare este şi primul exemplar din ediţia supranumită Quarantana. Dacă din punct de vedere anticăresc (în care devine pertinentă substanţa expresiei, suportul de hârtie) este

mai prețios un exemplar din ediția Quarantana, din punct de vedere lingvistic și literar (forma expresiei) exemplarul meu posedă toate trăsăturile pertinente ale exemplarului ieșit din mâna autorului (așa încât un actor ar putea recita fragmente din el, citind indiferent din care ediție, producând aceeași substanță a expresiei sonore și creând aceleași efecte estetice).

Arhetipul *Logodnicilor* nu e un tip generic, o formă de Legisemn în sens peircean: are aerul de a fi mai individual decât Gianni, pentru că Gianni ar fi tot el, chiar dacă și-ar pierde dinții, părul, brațele, în timp ce *Logodnicii*, dacă i se schimbă începutul sau sfârșitul, sau dacă i se înlocuiesc ici-colo cuvinte, devine un alt lucru, un fals, un plagiat parțial.

Logodnicii este tot atât de individuală ca *Gioconda*? Știm că există o diferență (Goodman, 1968: 99) între arte *autografice*, nesusceptibile de notare și, deci, nereplicabile (*Gioconda*), și arte *alografice*, replicabile – unele după criterii riguroase, cum ar fi o carte, și altele cu o flexibilitate interpretativă, cum este muzica. Dar dacă într-o zi ar fi posibil să se creeze replică în orice nuanță a culorii, orice trăsătură de penel, orice amănunt a *Giocondei*, deosebirea dintre original și copie ar avea doar valoare anticărească (așa cum, în bibliofilie, între două exemplare ale aceleiași ediții are mai mare valoare cea cu autograful autorului), dar nu și valoare semiotică.

În fine, fie că ne place sau nu, *Logodnicii* e un individ, chiar dacă are proprietatea de a fi reproductibil (dar în așa fel încât orice dublură a sa are aceleași trăsături, foarte riguroase, individuale, ale arhetipului)[51]. De aceea, despre el pot poseda un tip fizionomic negeneric. Neștiind cum să numesc acest ciudat tip de indivizi, care sunt operele de invenție și ținând cont că individualitatea lor privește numai forma expresiei și a conținutului, nu și substanța, avansez termenul de *indivizi formali*. Odată ajunși pe calea aceasta, am putea identifica și alți interesanți indivizi formali, dar pentru moment mă mulțumesc să aplic definiția la operele de invenție, care sunt obiect de percepție directă.

Ar putea, firește, să mi se întâmple să deschid o carte pe care, deși am mai citit-o, să n-o recunosc de la primele pagini, însă, pe de altă parte, dacă-l văd în treacăt, de departe și de la spate, pe Gianni în mulțime, să am aceleași perplexități. Însă tocmai de aceste perplexități merită să vorbim, deoarece ar putea să pună în criză ideile noastre despre recunoaștere și

identificare. Fiindcă jocul cu *Logodnicii* și cu *Simfonia a V-a* pare prea ușor, să încercăm un experiment mental care să introducă un individ formal mai problematic.

3.7.9. A recunoaște SV2

Toate aparatele electrice din casă nu pot fi folosite din cauza unui *black out**, în afară de radioul cu CD încorporat, care merge cu baterii. În întunericul cel mai complet, nu-mi rămâne decât să ascult compoziția mea preferată, *Suita a doua pentru violoncel solo* de Bach în transcrierea pentru flaut contralto (pe care de acum încolo o voi numi SV2). Deoarece e întuneric beznă și nu pot citi titlurile discurilor, nu-mi rămâne decât să le încerc pe toate. Pentru a face povestea mai complicată, cum eu am un picior în ghips și e prezent prietenul meu Roberto, căruia-i place, ca și mie, SV2, îl rog să se ducă pe bâjbâite acolo unde se află radioul și CD-urile și să facă treaba asta în locul meu. De aceea îi spun: *Du-te, te rog, și caută-mi SV2*; ca și cum i-aș spune să se ducă să-l întâmpine pe prietenul nostru comun Johann Sebastian la gară. Am pus în mișcare o operație de referință care presupune, din partea lui Roberto, capacitatea de a individualiza referentul sau designatul actului meu lingvistic[52].

În ceea ce privește un fragment muzical, noțiunea de individualitate pare compromisă de faptul că la una și aceeași compoziție pot avea diferite execuții efectuate de diverși interpreți. Însă în acest caz (și pentru cine e sensibil la asemenea diferențe) individul nu ar fi SV2, ci acel ceva care se numește SV2/Brüggen, ca fiind diferit de SV2/Rampal. În acest experiment mental al nostru ne vom comporta ca și cum ar exista o singură execuție, și numai una, a lui SV2, reprodusă pe mii de discuri. În acest caz, a recunoaște SV2 ar fi cum ai recunoaște, răsfoind diferite cărți, *Logodnicii*. Între altele, pentru cea mai mare parte dintre ascultători, lucrurile se petrec exact așa, și ei recunosc întotdeauna SV2 în diverse execuții, cu toate deosebirile de interpretare.

Care sunt instrucțiunile pe care Roberto le posedă pentru a identifica individul și cât anume coincid ele cu cele de care dispun eu?

---

* Întrerupere de curent (aici) (engl.) (n.t.).

Wittgenstein (*Tractatus*, 4.014) spune că „discul fonografic, gândirea muzicală, notația muzicală, undele sonore, toate se situează una față de alta în acea relație internă de reprezentare/întruchipare care subzistă între limbaj și lume. Lor le este tuturor comună structura logică". Lăsăm de o parte accepția forte a teoriei wittgensteiniene a *Abbildung*-ului, ce ar voi propozițiile lingvistice drept iconuri ale stării de lucruri la care se referă (cel de al doilea Wittgenstein, în privința aceasta, va fi mult mai prudent). Luând în considerare numai exemplul muzical, mi se pare clar că aici ne aflăm în fața a două fenomene diferite[53].

Pe de o parte avem relația iconică dintre unde sonore și șănțulețele din vinilul discului sau secvențele de semnale discrete din CD. Ne aflăm, desigur, în fața unor relații de calc, a unui iconism primar ca acela despre care s-a vorbit în **2.8**, o relație ce s-ar stabili chiar și în absența oricărei minți care s-o interpreteze, și care continuă să subziste, fie că undele sonore au fost înregistrate în mod analogic, fie că au fost traduse în mod digital.

Altul este raportul dintre fenomenul fizic, pe de o parte, cu transcrierea lui pe portativ, și, pe de alta, cu „ideea muzicală". Transcrierea pe portativ reprezintă cu siguranță un mod (puternic convenționalizat) de a face public accesibilă ideea muzicală. Faptul că procedeul este convențional (cu grad înalt de codificare) nu elimină faptul că succesiunea notelor scrise este motivată de succesiunea sunetelor imaginate sau încercate pe instrument de către autor. Suntem în fața unuia dintre cazurile pe care în *Tratat* le defineam ca fiind de *ratio difficilis*, și în care forma expresiei e motivată de forma conținutului.

Dar problema se ivește atunci când vrem să definim forma conținutului, care pare să corespundă cu ceea ce Wittgenstein numea ideea muzicală, care este acel ideal de „formă bună" căreia executantul caută să-i confere substanță în timp ce interpretează notele de pe portativ. Ce anume se înțelege prin idee muzicală? Orice s-ar înțelege, este cu siguranță acea individualitate formală pe care trebuie s-o identific ca să recunosc SV2 ca atare. Dar este și acea succesiune de note pe care Bach a imaginat-o, un Obiect Dinamic despre care nu mai știm în ce loc se află (ontologic vorbind), cel puțin tot așa cum nu știm unde să punem Triunghiul Dreptunghic. Ar trebui să se spună că Obiectul Nemijlocit ar trebui să fie tipul fizionomic al acestui

Obiect Dinamic, altfel cum vom putea să-l clonăm într-un mod intersubiectiv acceptabil, și să recunoaștem fiecare dintre clonările lui? Cu toate acestea, în experimentul meu mental lucrul se complică, deoarece Bach și-a conceput suita lui *pentru violoncel* (nu pentru flaut), și deci prima lui idee muzicală cuprindea și niște caracteristici de timbru care în transcriere au fost schimbate. Dar nu întâmplător că eu am ales o situație așa de afurisit de complexă. Pentru că, oricine a frecventat SV2 numai în transcrierea pentru flaut, atunci când o ascultă pentru prima oară executată la violoncel are un moment de perplexitate, dar de obicei, la sfârșit, recunoaște cu surprindere că e vorba de aceeași compoziție. Pe de altă parte, noi recunoaștem un anumit cântec fie că e cântat la chitară, fie la pian, și deci merită să ne luăm după un tip fizionomic atât de schematic încât să facă să cadă parametrul timbric, care totuși nu-i un lucru de nimic[54].

E clar că, dacă relația dintre undele sonore și șănțulețele de pe disc e un caz de iconism primar – și dacă relația dintre execuția lui Brüggen și notele din partitură se încarcă acum cu multiplele interferențe interpretative, opțiuni, accentuări de pertinențe –, cu tipul fizionomic am ajuns deja la un proces extrem de complex de care pare destul de greu a da cont. Ce anume este ideea muzicală despre care vorbesc aici? Trebuie să fie adecvată celei a lui Brüggen? Sigur că nu. Tipul meu fizionomic ar putea să fie diferit de cel al lui Roberto. Citind partitura, eu știu să cânt la flaut contralto SV2, și dacă încerc din memorie, înaintez un minut sau două, apoi mă opresc și nu-mi mai amintesc cum trebuie să continui, pe când Roberto, care știe și el să cânte puțin la flaut, a ascultat de mai multe ori bucata, și știe s-o recunoască, dar dacă ar încerca s-o cânte, n-ar putea.

Deci Brüggen, eu și Roberto știm să recunoaștem SV2, dar ne referim (sau punem în joc) trei tipuri fizionomice diferite (sau măcar de complexitate și finețe diferită, diferit definite). Se poate oare vorbi de trei „imagini acustice" care în vederea simplei recunoașteri se pot echivala? Dar ce anume e o imagine acustică? Nu-i de ajuns să spun că-l recunosc pe Johann Sebastian pe baza unor trăsături vizuale și SV2 pe baza unor trăsături acustice. Fapt e că trăsăturile fizionomice ale lui Johann Sebastian mi se prezintă toate deodată (chiar dacă deseori inspectarea lor poate lua timp), pe când trăsăturile acustice ale compoziției muzicale mi se prezintă distribuite în timp. Însă

problema noastră, în camera cufundată în întuneric, nu e să recunoaştem SV2 după ce vom fi ascultat tot discul. Ar fi ca şi cum l-am putea recunoaşte pe Johann Sebastian numai după ce l-am fi pus mult timp să meargă înainte şi înapoi, să surâdă, să vorbească şi după ce l-am fi interogat poliţieneşte despre trecutul său (lucru care se petrece numai în împrejurări excepţionale). Roberto, ca să-mi satisfacă mie dorinţa, trebuie să recunoască SV2 în timp destul de scurt (fie şi pe baza unor eşantioane întâmplătoare), şi între altele, asta e o problemă cu care ne confruntăm adesea, când deschidem radioul şi ascultăm o bucată pe care cu siguranţă o cunoaştem, dar pe care n-o identificăm dintr-odată. Dacă Roberto are nevoie de toată durata compoziţiei pentru a încerca să recunoască SV2, a pierdut din start, poate să-mi aducă şi *Clavecinul bine temperat* – şi-o să mă mulţumesc, pentru că sunt uşor de satisfăcut.

Putem spune că schema fizionomică a lui SV2 nu e diferită de aceea a *Giocondei*? N-aş zice. Dacă pot recunoaşte *Gioconda* este pentru că am văzut-o înainte, iar dacă am văzut-o, aş şti s-o interpretez verbal (o femeie surâzând, pictată bust, pe fundalul unui peisaj...), şi chiar dacă aş desena foarte prost, aş putea să-i fac o schiţă, destul de grosolană, dar suficientă ca să-i permită cuiva s-o distingă de *Venus* de Botticelli. Dar pot să ştiu să recunosc SV2 chiar şi fără să ştiu să indic nici măcar primele note. Şi să nu se spună că asta se datorează doar neîndemânării mele sau celei a lui Roberto. Noi toţi, dacă cunoaştem *Traviata*, ştim foarte bine să menţionăm „Sempre libera degg'io" sau „Libiam nei lieti calici". Dar poate să ne placă la nebunie *Don Juan*, şi mă prind cu oricine care nu-i profesionist că nu poate fredona „Non si pasce di cibo mortale". Şi totuşi, imediat ce-o auzim, ştim că e vorba de Comandor.

Am fi tentaţi să spunem că se recunoaşte aici un „stil". Dar, exceptând dificultatea resimţită în a defini ce este o schemă stilistică (un muzicolog ştie să ne spună foarte bine ce caracteristici surprindem noi când identificăm ceva ca fiind Bach şi nu Beethoven, dar încurcătura este că noi, când îl identificăm, nu ştim ce anume identificăm), problema noastră este cum anume se distinge a doua suită fără a o confunda cu prima. Aici cred că nici muzicologul, oricât de priceput în a analiza soluţiile melodice, ritmice şi armonice proprii stilului lui Bach, n-ar şti să facă altceva decât să ne trimită la portativ: SV2 este acel individ muzical compus din cutare şi cutare note, iar dacă notele sunt altele, e vorba de o altă compoziţie.

Ceea ce Roberto ar trebui să se pregătească instinctiv să caute după ce i-am menționat SV2 este ceva despre care n-are un tip cognitiv foarte complex (cum e cel al lui Brüggen), ci un tip fizionomic parțial, ca un imbold ce-l încurajează în ce privește putința, dacă e necesar, de a realiza o combinare mai complexă de „pattern-recognition skills" (Ellis, 1995: 87), și care în chip curios poate implica și capacitatea de a recunoaște trăsături acustice de care nu era conștient în momentul în care asocia un tip parțial.

Ellis (1995: 95 și urm.) sugerează că noi am memorat un simplu pattern melodico-ritmic, de exemplu primele cinci note. Aș spune, de altfel, că există compoziții pe care le recunoaștem nu la început, ci la un moment dat, și deci aceste cinci (sau douăzeci) de note cruciale ar putea să se afle oriunde, după tipul fizionomic al fiecăruia. În orice caz, ar fi vorba tot de un caz de răspuns *trunchiat*: acele puține note mă fac „încrezător" în faptul că dacă aș vrea să refac în memorie restul succesiunii muzicale, aș putea, chiar dacă nu e adevărat[55].

Dar ce se întâmplă cu cineva care e afon? Să ne înțelegem: nu vorbesc de cineva afon la dimensiuni clinice, e suficient să ne gândim la cei care cântă fals în chip „moderat" și care știu să recunoască o muzică, dar când încearcă s-o fredoneze, cei de față îi invită să înceteze. Un afon de felul acesta ar avea în minte (sau în orice aparat de înregistrare mnemonică ce-i ține locul), într-un anume fel misterios, primele cinci sau douăzeci de note, chiar dacă n-ar fi în stare să le reproducă (nici cu vocea, și nici la ocarină). Cazul n-ar fi prea deosebit de cel al îndrăgostitului care încearcă în orice clipă să evoce imaginea persoanei iubite, nu e niciodată satisfăcut de ceea ce evocă, ar fi absolut incapabil să-i facă un portret și totuși, imediat ce o întâlnește, o recunoaște. Față de aviditatea propriei lor dorințe, toți îndrăgostiții sunt imaginativ niște afoni.

Afonul posedă o schemă de recunoaștere minimă, mai ștearsă decât aceea care ar permite multora să deseneze *silueta* unui șoarece sau profilul peninsulei italice, și totuși când este supus stimulului îi recunoaște configurația. Afonul nu are idee de ce anume înseamnă un interval de cvintă, nici n-ar putea să-l reproducă vocal, dar ar putea să-l recunoască (chiar și fără să-l știe numi) ca pe o configurare cunoscută când îl ascultă.

Astfel, recunoaștem SV2 după unele trăsături, uneori melodice, alteori ritmice, alteori timbrice, și pe baza unui tip fizionomic

„trunchiat", în care eventual s-au pertinentizat trăsături cu totul absente din tipul fizionomic al altcuiva. Pe când o mulțime de cunoștințe enciclopedice foarte bogate (cum ar fi să știi că SV2 e o compoziție structurată în cutare fel, scrisă de Bach în cutare zi etc.) pot fi nule pentru recunoaștere, tipuri trunchiate și adesea cu totul idiosincrazice pot fi de ajuns.

Faptul că adesea procedăm prin tipuri cognitive trunchiate trimite la cea mai avansată pragmatică a lui Peirce: „Pentru a stabili semnificatul unui concept intelectual ar trebui să se ia în considerare ce consecințe practice ar trebui să rezulte conceptualmente cu necesitate din adevărul acelui concept; și suma acestor consecințe va constitui întregul semnificat al acelui concept" (CP 5.9). Într-adevăr, pentru a ști dacă să fiu de acord cu judecata perceptivă a altcuiva că *aceasta e o executare a lui SV2* sau ca să mi-o verific pe a mea (pronunțată prin hazard după nu multe note din Preludiu), ar trebui să-i cunosc toate consecințele ei ilative trecute: inclusiv faptul că bucata va trebui să continue într-un anumit mod, recognoscibil atunci când ascult notele. Dar e posibil și ca din SV2 să fi ascultat întotdeauna numai Allemanda și partea de dans vesel (La Corrente) și prin urmare să nu știu deloc (sau el să nu știe deloc) cum este Giga finală. Pur și simplu în actul de a recunoaște ne hazardăm să credem că, după toate probabilitățile, sfârșitul o să fie cum trebuie să fie. Manevrăm, în fine, niște scheme fizionomice vagi, dar optative.

În aceste cazuri, unica garanție este consensul Comunității – și cu atât mai rău dacă în experimentul meu mental Comunitatea este redusă la doar doi indivizi. Pentru rest va avea grijă mai apoi seria interpretanților: când va reveni lumina vom putea citi amândoi pe anvelopa discului titlul bucății și numai atunci Comunitatea, prin interpretanți public înregistrați în enciclopedie, ne va spune că nu am greșit.

3.7.10. Câteva probleme deschise

Am admis că, oricât ar fi el de trunchiat, eu posed un tip cognitiv al SV2. E identic cu conținutul nuclear? N-aș spune de ce, oricât de grosolan ar fi conținutul nuclear, ar trebui să poată fi interpretat, în timp ce am stabilit că cineva poate să recunoască SV2 fără să-i poată menționa cel puțin o notă sau

să-i scrie primele măsuri pe portativ. Deci unica interpretare pe care acesta ar putea-o oferi numelui SV2 ar fi „compoziţie scrisă de Johann Sebastian Bach, la început pentru violoncel, la data cutare şi cutare" şi am fi în faţa unei interpretări verbale. Sau s-ar putea arăta partitura corespunzătoare, şi am fi în faţa interpretării prin ostentare a interpretării grafice a unui eveniment sonor. Aşadar TC-urile trunchiate au caracteristica de a fi cu totul desprinse de conţinutul, nuclear sau nu, oricum ar fi el[56].

Există alte „obiecte" de cunoaştere pentru care se constată acelaşi fenomen de desprindere?

Un caz foarte asemănător cu cel al SV2 priveşte TC-uri de locuri, unele private, îndestulătoare pentru recunoaşterea subiectivă, greu interpretabile public, total dezlipite de CN. Dacă cineva m-ar transporta legat la ochi în oraşul meu natal, şi apoi m-ar lăsa la colţul unei străzi, aş recunoaşte imediat – sau destul de repede – unde mă găsesc. Acelaşi lucru l-aş putea spune dacă m-ar lăsa la Milano, Bologna, Paris, New York, Chicago, San Francisco, Londra, Ierusalim, Rio de Janeiro, oraşe pe care le-aş recunoaşte, dacă nu altfel, după *skyline** (*cf.* Lynch, 1966). Această cunoaştere a mea, eminamente vizuală, rămâne privată, pentru că cu greu i-aş putea face cuiva descrierea oraşului meu care să-i permită să-l recunoască în împrejurări analoage. Ce aş spune? Că e un oraş cu străzi de obicei paralele, cu o clopotniţă-turn în formă de creion, un râu care-l desparte de o Citadelă? Prea puţin, descrierea n-ar ajunge ca să identifice locul. Aceste TC-uri private sunt uneori foarte vii, putem să ne povestim nouă înşine cum este oraşul nostru, fără să putem povesti şi altora. Se pare că experienţele vizuale sunt mai uşor verbalizabile decât cele muzicale, dar iată că eu (dacă nu Roberto) aş putea totuşi să interpretez SV2 fluierând primele note, dar n-aş şti să-i interpretez nimănui altcuiva forma (pentru mine inconfundabilă) a străzii Dante din Alessandria (ar putea s-o facă, dar lucrând mult, un arhitect, un pictor, un fotograf, dar atunci n-am mai vorbi de TC, ci de CM).

De altfel, tipul meu cognitiv n-ar avea nimic de-a face cu CN-ul pe care-l fac să corespundă numelui oraşului (şi care s-ar reduce la „Alessandria e un oraş din Piemont"). Chiar şi în cazurile în care din CN face parte vreun amănunt curios, cum

* Linia orizontului, felul cum se profilează pe cer (engl.) (n.t.).

ar fi faptul că la Roma există ruinele unui mare amfiteatru sau că New York e un oraș cu mulți zgârie-nori, informația nu ar permite să se distingă Roma de Nîmes, sau New York-ul de Chicago – nici nu mi-ar permite mie să recunosc că sunt la Roma dacă aș fi lăsat pe o stradă din jurul Pieței Navona (lucru pe care, însă, pot să-l fac foarte bine).

S-ar putea continua cu această tipologie de cazuri îndoielnice. Eu o recunosc foarte bine pe Sharon Stone când o văd într-un film, dar sunt incapabil să le explic altora cum s-o recunoască (afară de a le spune că e blondă și fermecătoare, dar e puțin), și asociez totuși numelui ei un CN (ființă omenească de sex feminin, actriță americană, a jucat în *Basic Instinct*). Eu pe autostradă disting foarte bine o Lancia de o Volvo, am un CN asociat ambelor nume, dar nu știu să explic cuiva cum să le deosebească, decât în mod vag.

Evident că în modul nostru de a ne apropia de obiectele lumii (și de a vorbi despre ele altora) nu totul e limpede, nu totul merge ca pe roate. Când nu merge chiar cum trebuie, nu-i nici o problemă, pur și simplu este cineva care nu știe ceva, așa cum nu se știu semnificațiile multor cuvinte sau nu se pot recunoaște obiecte inedite. Problema apare când nu ar trebui să meargă, și totuși într-un fel *merge*, ca în cazul recunoașterii SV2.

Cred că trebuie să ne conformăm unei viziuni destul de liberale pentru multe dintre experiențele noastre cognitive, TC și CN coincid, iar pentru altele nu. Nu cred că această permisivitate este o capotare. E numai o contribuție filosofică la o dispută în act. Să ne mulțumim deocamdată cu cazurile clare (șoarecele, scaunul) și să înscriem cazurile ambigue pe lista fenomenelor despre care știm încă foarte puțin.

3.7.11. De la TC-ul public la cel al artistului

Un TC este totdeauna un fapt privat, dar devine public atunci când este interpretat ca CN, în timp ce un CN public poate să prevadă instrucțiuni pentru formarea TC-urilor. Deci, într-un anumit sens, cu toate că TC-urile sunt private, ele sunt permanent supuse la un control public, și Comunitatea ne educă pas cu pas ca să le adecvăm pe ale noastre la ale altora. Se întâmplă cu controlul TC-urilor ceea ce se întâmplă cu enunțurile de ocazie aruncate la întâmplare. Dacă eu spun că plouă atunci

când epiderma mea e atinsă de imperceptibile particule de umezeală, dar nu cade efectiv apă din cer, ceilalți se vor grăbi să-mi spună că ceea ce simt e ceață, și nu ploaie, și mă vor instrui cum să deosebesc ploaia de ceață, și cum să aplic corect cei doi termeni când verbalizez judecata mea perceptivă. TC-urile devin publice deoarece în cursul educației ele ne sunt predate, revăzute, corectate, îmbogățite potrivit cu stadiul artei ratificate de Comunitate. Pentru că deja câinele ne este prezentat făcându-ne să observăm că are patru labe, și nu două, ca găina, și suntem încurajați să pertinentizăm firea lui prietenoasă, suntem invitați să nu ne fie teamă, să-l mângâiem, și suntem avertizați că latră dacă-l călcăm pe coadă. Și suntem foarte devreme puși la curent cu faptul că soarele este în realitate mai mare decât îl vedem și decât ne închipuim noi că ar fi.

S-a spus că tipurile fizionomice ale indivizilor pot fi foarte private. Și totuși, în interacțiunea comunicativă, chiar și tipurile fizionomice sunt, ca să zicem așa, puse în comun cu ajutorul unor lanțuri de interpretări: e posibil ca Marco și cu mine să avem un TC diferit asupra lui Gianni, dar de obicei, cu alți prieteni, schimbăm între noi descrieri ale lui Gianni, facem observații despre felul lui de a râde, spunem că e mai robust decât Roberto, îi vedem fotografiile pe care le considerăm mai mult sau mai puțin asemănătoare... În sfârșit, se stabilesc (cel puțin pentru cercul cunoștințelor noastre private sau pentru multe personaje publice) un fel de convenții iconografice, și cât anume contează ele pentru personajele publice ne-o spune faptul că le recunoaștem până și în caricatură (caricatura fiind arta de a accentua, sau chiar de a descoperi, trăsăturile tipice mai importante ale unui chip).

Tipuri foarte private ar putea aparține artiștilor. Un pictor are o percepție a diferenței dintre culori mult mai rafinată decât a omului obișnuit, și sigur că Michelangelo avea despre trupul omenesc un tip cognitiv mult mai complex decât un model 3D. Dar asta nu implică deloc ca tipul său să fie destinat a rămâne privat și idiolectal. Dimpotrivă, un model 3D este evident tipul elementar asupra căruia se cade de acord în a percepe un trup omenesc, dar continua interpretare a anatomiștilor, a pictorilor, a sculptorilor sau a fotografilor servește la a-l modifica și a-l îmbogăți. Numai pentru unii, evident: există o diviziune a muncii cognitive, așa cum există una a muncii lingvistice și cum există coduri elaborate și coduri restrânse,

în același sens în care un chimist are despre apă o noțiune mai bogată decât aceea a oamenilor obișnuiți. Așa cum în comunicarea lingvistică se fac permanent tranzacții între competențe mai mult sau mai puțin restrânse sau lărgite, tot așa se petrece și în „comerțul" TC-urilor.

De aceea se spune că artiștii îmbogățesc capacitatea noastră de a percepe ambianța. Un artist (și asta se înțelegea prin conceptul de extraniere propus de formaliștii ruși) încearcă continuu să recorecteze TC-urile mai greu de cunoscut. Cézanne sau Renoir ne-au antrenat să privim într-un fel diferit, în anumite împrejurări de fericire și prospețime aparte, frunzișul și fructele sau carnația unei tinere fete.

Există în câmpul stimulator linii de rezistență ce se opun invenției artistice necontrolate (sau impun artistului să întruchipeze nu obiecte din lumea noastră, ci dintr-o lume posibilă). De aceea nu întotdeauna propunerea artistului este complet absorbită de Comunitate. E greu să ajungem să concepem un TC al trupului feminin inspirat după *Mariée mise à nu* de Duchamp, și totuși munca artiștilor încearcă mereu să pună sub semnul întrebării schemele noastre perceptive, invitându-ne, dacă nu la altceva, măcar să recunoaștem că în anumite împrejurări lucrurile ar putea să ne apară în mod diferit, sau că există posibilități de schematizare alternativă care fac pertinente în mod provocator și abnorm anumite trăsături ale obiectului (scheletica lungime a trupurilor, pentru Giacometti, tendințele incontrolabile ale cărnii și ale mușchilor, la Botero).

Îmi amintesc de o serată în care se făceau jocuri de societate, printre care și o variantă a „statuetelor frumoase", și unde câțiva subiecți trebuiau să lase să se ghicească la ce operă de artă se refera reprezentarea lor mimică. La un moment dat câteva fete s-au prezentat (într-un grup bine alcătuit) dezarticulându-și membrele și deformându-și trăsăturile feței. Aproape toți au recunoscut trimiterea la *Demoiselles d'Avignon*. Dacă trupul omenesc poate interpreta reprezentarea pe care i-a conferit-o Picasso, această reprezentare surprindea prin urmare anumite posibilități ale trupului omenesc.

4

Ornitorincul între dicționar și enciclopedie

4.1. Munți și munți

Ca de obicei, să ne imaginăm o situație. Eu îi spun Sandrei, care tocmai pune la cale o călătorie cu mașina în Australia, de la nord la sud, că nu poate neglija să viziteze, în centrul continentului, Ayers Rock, una dintre nenumăratele „a opta minune" a lumii. Îi spun că, dacă pe ruta Darwin-Adelaide, trece prin Alice Springs și reușește să facă ceea ce în limbajul agențiilor turistice se cheamă o „bretea", trebuie s-o ia spre sud-vest și să înainteze prin deșert, până ce va vedea un munte, foarte evident, deoarece se înalță în mijlocul câmpului, precum catedrala din Chartres în centrul câmpiei Beauce: și acela va fi Ayers Rock, configurație orografică fabuloasă, care-și schimbă culoarea după orele zilei și pare minunată în asfințit.

Eu îi dau instrucțiuni nu numai pentru reperarea, dar și pentru identificarea lui Ayers Rock, și totuși simt o anumită neplăcere, ca și cum aș înșela-o. Așa că-i spun că n-am mințit spunându-i că (ia) *Ayers Rock e un munte*, dar nici nu-i spun ceva fals dacă în același timp afirm că (iia) *Ayers Rock nu e un munte*. Sandra, evident, reacționează amintindu-mi că, după un bun obicei veri-funcțional, dacă (ia) e adevărată, atunci (iia) ar trebui să fie falsă, și viceversa.

Atunci îi repet diferența dintre CN și CM (în povestea asta Sandra a citit deja cartea de față, minus paragraful prezent) și-i explic că Ayers Rock dă la iveală toate caracteristicile pe care le atribuim munților, iar dacă ni s-ar cere să împărțim

obiectele pe care le cunoaștem în munți și ne-munți, cu siguranță că am pune Ayers Rock în prima categorie; e adevărat că suntem obișnuiți să recunoaștem munții ca pe ceva care se ridică la o mare înălțime după ce a fost precedat de o pantă lină de deal, din ce în ce mai abruptă, în timp ce Ayers Rock se decupează izolat și dintr-odată în mijlocul șesului, dar faptul că e vorba de un munte curios și atipic n-ar trebui să ne preocupe mai mult decât ne preocupă faptul că struțul, ca pasăre, e tot așa de curios și de atipic, fără ca prin asta să înceteze de a mai fi perceput ca o pasăre. Totuși, din punct de vedere științific, Ayers Rock nu e un munte, e o *piatră*: e un singur bolovan sau un monolit înfipt în pământ ca și cum un uriaș l-ar fi aruncat din cer. Ayers Rock este un munte din punctul de vedere al TC, dar nu este din punctul de vedere al CM sau al unei competențe pietrologice sau litologice, cum am vrea să-i zicem.

Sandra înțelege foarte bine de ce nu i-am spus să continue spre sud-vest până ce are să vadă o piatră – pentru că în cazul acesta ea ar fi mers înainte îndreptându-și privirea spre pământ, ca să identifice pietre standard, fără să se uite în sus. Însă mi-ar spune că, deoarece sunt în stare să-i propun paradoxuri logice, aș face mai bine să rescriu (ia) și (iia) în modul următor: (ib) *Ayers Rock este un munte* și (iib) *Ayers Rock nu este un munte.* Astfel ar fi clar că (ib) afirmă că Ayers Rock are proprietățile perceptive ale unui munte și (iib) ar afirma că nu este un munte într-un sistem categorial. Firește că Sandra ar sublinia oral, prin caracteristici suprasegmentale, folosirea majusculelor tocmai pentru a arăta că termenii cu aceste caractere îndeplinesc rolul a ceea ce în semantica compozițională se cheamă proprietăți de dicționar, care pentru unii sunt primitive semantice, și care în orice caz implică o organizare categorială în sensul în care s-a spus în capitolul anterior.

Numai că în acest caz m-ar pune să observ un curios paradox. Susținătorii unei reprezentări de dicționar consideră că aceasta ține cont de relații care sunt interioare limbajului, făcând abstracție de elemente de cunoaștere a lumii, pe când o cunoaștere în formă de enciclopedie ar presupune cunoștințe extralingvistice. Susținătorii unei reprezentări de dicționar, pentru a putea explica în mod riguros funcționarea limbajului, consideră că ar trebui să recurgă la un pachet de categorii semantice organizate ierarhic (ca obiect, animal *vs* vegetal, mamifer *vs* reptilă), așa încât – chiar fără a ști nimic despre lume – să se poată face diferite inferențe, de tipul *dacă mamifer, atunci*

animal, dacă acesta e un mamifer, atunci nu e o reptilă, e imposibil ca ceva să fie în același timp o reptilă și să nu fie un animal, dacă aceasta e o reptilă, atunci nu este un vegetal, și atâtea alte apoftegme plăcute pe care, după spusa experților, noi le-am rosti în mod obișnuit atunci când, de exemplu, ne dăm seama că am luat în mână o viperă în timp ce ne duceam la cules sparanghel.

Cunoașterea enciclopedică ar fi în schimb de natură necoordonată, cu format incontrolabil, și practic, din conținutul enciclopedic al cuvântului *câine* ar trebui să facă parte tot ce se știe și s-ar putea ști despre câini, până și amănuntul prin care o cățeluș cu numele *Best* se află în posesia surorii mele – în fine, o cunoaștere incontrolabilă până și pentru Funes el Memorioso. Firește, nu e chiar așa, pentru că se pot considera drept cunoștințe enciclopedice numai cele pe care Comunitatea le-a înregistrat în vreun fel oarecare în mod public (și de altfel se consideră că competența enciclopedică este împărtășită împreună cu alții pe sectoare, după un soi de diviziune a muncii lingvistice, sau activată în moduri și în forme diferite în funcție de contexte); însă e sigur că, în ce privește obiectele și faptele acestei lumi, ca să nu mai spunem de altele, se pot cunoaște mereu alte elemente noi, și deci nu greșește cel ce crede că formatul enciclopedic este greu de mânuit.

Dacă totuși s-a constatat curiosul accident prin care, dat fiind că repertoriile ce înregistrează în mod succint proprietățile termenilor se numesc „dicționare", pe când cele care bâjbâie în descrieri complexe se numesc „enciclopedii", se consideră competența dicționarială ca fiind cea indispensabilă în folosința limbii de către fiecare dintre noi. Episodul cu Ayers Rock ne-ar spune însă că, pentru a recunoaște obiectul acela, și pentru a putea vorbi despre el în viața de toate zilele, contează enorm de mult caracteristica perceptivă (non-lingvistică) de a apărea ca un munte (pe baza multiplelor proprietăți de fapt), pe când faptul că nu este un MUNTE, ci o piatră e un element rezervat numai unei *elite* care împărtășește o cunoaștere foarte vastă din punct de vedere enciclopedic. De aceea, Sandra m-ar pune să observ că, prin urmare, lumea, când vorbește așa cum mănâncă, procedează enciclopedic, în timp ce numai învățații recurg la dicționar. Și nu ar greși câtuși de puțin.

Întreaga chestiune s-ar putea confirma și în termeni istorici. Dacă ne uităm în enciclopediile elenistice și medievale, găsim numai descrieri enciclopedice care ne spun fie cum apare lucrul

respectiv (pentru Alexandru cel Mare, crocodilul Neckham era un *serpens aquaticus bubalis infestus, magnae quantitatis*), fie cum poate fi găsit un anume lucru (instrucţiuni pentru a captura un vasilisc). În general, avem o acumulare de trăsături enciclopedice, în general anecdotice, aşa cum se întâmplă în Bestiarul de la Cambridge: „Pisica e supranumită *musio* pentru că e în chip tradiţional duşmana şoarecilor. Mult mai obişnuitul *catus* derivă din obiceiul ei de *a captura...*, deoarece *capta*, adică vede. Este într-adevăr înzestrată cu o vedere atât de ascuţită, încât poate străbate întunericul nopţii cu ochii ei scânteietori"[1]. Când se ajunge la dicţionare precum cel al Academiei Crusca din 1612, iată definiţia *pisicii* (admirabilă hotărârea *politically correct* de a pune lema la feminin, cu toate că după aceea se foloseşte pronumele *el*): „Animal cunoscut, care se ţine în casă pentru deosebita duşmănie ce o are cu şoarecii, drept pentru care îi omoară". Punct şi nimic mai mult.

După cum se vede, nu existau pe vremuri definiţii de dicţionar (afară de tradiţionalul „animal muritor raţional"), iar primele încercări în această privinţă le găsim în dicţionarele limbilor perfecte, ca şi în *Essay toward a Real Character* al lui John Wilkins (1668), care încearcă să definească întregul mobilier al universului prin gen şi diferenţă specifică, bazându-se pe primele tentative de taxonomie ştiinţifică. Dar, după ce a elaborat o tabelă cu patruzeci de Genuri majore, subîmpărţite în 251 de Diferenţe specifice pentru a deriva din ele 2.030 de specii, Wilkins (dacă luăm ca exemplu clasificarea „animalelor vivipare înzestrate cu labe") reuşeşte să distingă vulpea de câine, dar nu şi câinele de lup (*cf.* Eco, 1993: 259, fig. 12.2). Iar dacă pe urmă se voieşte a se şti ce anume este un câine şi ce face, trebuie să te duci să controlezi Diferenţele, care nu se prezintă ca primitive de dicţionar, ci sunt descrieri propriu-zise enciclopedice ale unor proprietăţi empirice (de exemplu, prădătorii au de obicei şase incisivi ascuţiţi şi doi colţi lungi, aşa-numiţii *dog-kind* au capul lunguieţ, şi prin aceasta se deosebesc de *cat-kind*, care au capul rotund, iar câinele se deosebeşte de lup pentru că e domestic-ascultător, în timp ce lupul e duşmanul oilor). Schema dicţionărească e un instrument de clasificare, nu un instrument de definire; este ca metoda biblioteconomică Dewey, care ne permite să identificăm o carte anume printre miile de rafturi ale unei biblioteci şi să-i deducem materia (dacă i se cunoaşte codul), dar nu şi conţinutul specific[2].

Dat fiind, deci, că taxonomiile științifice se profilează în mod necizelat în secolul al XVII-lea, s-ar ajunge la concluzia paradoxală că mai înainte de această dată (în lipsă de structuri dicționariale), de la apariția lui Homo Sapiens până cel puțin în secolul al XVII-lea, neexistând competență dicționărească, nimeni nu izbutea să-și folosească în mod decent propria-i limbă (Artistotel și Platon sau Descartes și Pascal vorbeau, dar nu se înțelegeau) și nimeni nu reușea să traducă dintr-o limbă în alta. Dar fiindcă experiența istorică contrazice această deducție, trebuie trasă concluzia că, dacă absența unei competențe în formă de dicționar n-a împiedicat omenirea să vorbească și să înțeleagă timp de milenii, aceasta este, dacă nu irelevantă, bineînțeles nedecisivă în ce privește competența lingvistică.

Ar fi de ajuns poate să afirmăm că CN este compus în cea mai mare parte din trăsături cu caracter enciclopedic, adesea dezorganizate, în timp ce forme de competență dicționarială structurată apar numai în reprezentări de CM-uri. Dar lucrul nu este atât de simplu. Poate că i-am pica la un examen de zoologie pe autorii bestiariilor medievale, dar nu se poate nega faptul că, în felul lor, ei căutau să alcătuiască niște categorii atunci când defineau crocodilul (în termeni de CN) ca pe un șarpe acvatic, subliniind evident că această categorie se opunea celei a șerpilor de uscat.

De altfel, dacă există niște primitive semiozice, niște distincții pre-categoriale cum este aceea de „animal" (în sensul de făptură animată), prin decizia de a percepe un țânțar ca pe un animal el este așezat (într-un fel oarecum confuz) într-o ordine categorială, așa cum se pun împreună un pui de găină și o mânătarcă între „lucrurile comestibile", opunându-le unui rinocer și unei ciuperci otrăvitoare (lucruri primejdioase).

4.2. *Files* și *directories*

Să încercăm deci să comparăm procesele noastre cognitive, de la primele percepții până la constituirea unei cunoașteri oarecare, nu neapărat științifice, cu organizarea computerului nostru.

Noi percepem lucrurile ca pe niște ansambluri de proprietăți (un câine e un animal păros, cu patru labe, cu limba scoasă, care latră etc.). Pentru a recunoaște sau identifica lucrurile, ne

construim niște *files*[*] (private sau publice: un *file* poate fi treaba noastră personală sau ne poate fi comunicat de Comunitate). Pe măsură ce acest *file* se definește, chibzuind asupra asemănărilor și deosebirilor, ne hotărâm să-l introducem (sau Comunitatea ni-l prezintă ca deja introdus) într-un anume *directory*[**]. Uneori, din cerințe de consultare, se aduce pe ecran arborele de *directories* și, dacă avem o vagă idee despre felul cum e organizat, știm că într-un anume *directory* ar trebui să se găsească *files* de un anume tip. Înaintând în munca de culegere a datelor, ne putem hotărî să mutăm un *file* dintr-un *directory* în altul. Dar dacă munca se complică, trebuie să subdividem anumite *directory* în *subdirectories*, iar la un moment dat ne putem hotărî să restructurăm întregul arbore de *directories*. O taxonomie științifică nu e altceva decât un arbore de *directories* și *subdirectories*, iar în trecerea dintre taxonomiile secolului al XVII-lea la cele ale secolului al XIX-lea s-a restructurat pur și simplu (simplu?), și nu o singură dată, arborele de *directories*.

Acest exemplu ce ține de computere are în el însă o capcană. Într-un computer, fișierele [*files*] sunt pline (în sensul că sunt culegeri de informații). Când însă într-o taxonomie științifică (așa cum s-a spus în Eco, 1984, 2.3) se introduc, să zicem, CANIDELE între MAMIFERE, spunând că lupul și câinele sunt mamifere, nu se vrea a se spune că sunt găzduite în *directory*-ul ce se cheamă MAMIFERE: omul de știință știe că MAMIFERELE, în general (fie acestea CANIDE sau FELIDE), sunt caracterizate prin modalități reproducătoare comune. Aceasta înseamnă că taxonomul nu poate să deschidă un *directory* intitulat, să zicem, CRYPTOTHERIA, rezervându-și să pună înăuntru, când va fi cazul, niște *files* oarecare: trebuie să fi decis care sunt caracteristicile (fie ele și foarte noi) ale acestor CRYPTOTHERIA, în așa fel încât să justifice, pe baza prezenței acestor caracteristici la un animal dat, introducerea unui *file* care-l privește în respectivul *directory*. Aceasta face ca taxonomul, atunci când spune că un anumit animal e un MAMIFER, știe ce caracteristici generale posedă, chiar dacă nu știe încă dacă are o formă mai asemănătoare cu boul sau cu delfinul.

De aceea ar trebui să gândim că orice *directory* ar conține o „etichetă" cu o serie de informații despre caracterele comune

---

* Fișiere (engl.) (n.t.).

** Director (la computer) (engl.) (n.t.).

ale obiectelor descrise în *files*. E suficient să ne gândim, cum se și întâmplă în anumite medii ce operează cu *files*, sau că este posibil să înregistrăm numele unui *directory* nu ca simplă siglă, ci ca *text*: în acest caz, *directory*-ul MAMIFERE ar apărea înregistrat ca MAMIFERE (POSEDĂ CUTARE ȘI CUTARE TRĂSĂTURI REPRODUCĂTOARE). În fapt, termeni taxonomici ca MAMIFERE, OVIPARE, FISȘIPEDE sau COPITATE exprimă foarte multe proprietăți. În sistemul linnean, nume ca *Poa bulbata* conțin toate informațiile pe care Pitton de Tournefort încă mai era obligat să le înșiruie, cum ar fi „Gramen Xerampelinum, miliacea, praetenui, ramosaque, sparsa canicula, sive xerampelinum congener, arvense, aestivum, gravem minutissimo semine" (*cf.* Rossi, 1997:274).

Această condiție nu e nicidecum indispensabilă pentru o semantică de dicționar: într-adevăr, dat fiind că, să zicem, specia PRISSIDE este pusă în *subdirectory*-ul familiei PROSIDE, și că PROSIDELE aparțin ordinului PROCEIDE, nu e necesar să știm ce proprietăți au un proceid sau un prosid ca să putem extrage inferențe (foarte adevărate) de tipul *dacă acesta e un prissid, atunci e cu siguranță un prosid*, și *nu e posibil ca ceva să fie un prissid și să nu fie un proceid*. Din nefericire, dacă modul în care se judecă atunci când se fac exerciții de logică (activitate recomandabilă) și modul în care se răspunde la un examen de zoologie au fost pregătite mnemonic, fără să înțeleagă despre ce vorbește (atitudine criticabilă), nu acesta e modul în care raționăm ca să înțelegem și cuvintele pe care le folosim și conceptele ce le corespund, așa încât n-ar fi neverosimil ca cineva, auzind spunându-se că toate prissidele sunt proside, să ceară un supliment de informație.

Dar chiar și dacă dialectica dintre *directory* și *files* poate fi asimilată cu aceea dintre Dicționar și Enciclopedie, sau dintre cunoaștere categorială și cunoaștere prin proprietăți, această împărțire nu e omoloagă cu aceea dintre CN și CM. Într-adevăr, noi organizăm *directories* și la nivelul CN (punând pisicile printre animale și pietrele printre lucrurile neînsuflețite), atâta doar că criteriile de organizare sunt mai puțin riguroase, drept care e bine, sau cel puțin a fost bine pentru mult timp, să punem *file*-ul despre balene în *directory*-ul peștilor, și când recunoaștem că Ayers Rock are multe dintre proprietățile munților, fără să ne dăm seama îl punem în dezordonatul *directory* al obiectelor muntoase, fără să subtilizăm prea mult.

Deci înțeleg prin competență dicționarială ceva care se limitează să înregistreze (atât în termeni de CN, cât și de CM), pentru

o anume entitate, apartenența la un anumit nod al unui arbore de *directories*. Competența enciclopedică se identifică în schimb atât cu cunoașterea numelor de *directories* și de *files*, cât și cu cunoașterea conținutului lor. Totalitatea *files* și *directories* (a celor actualmente înregistrate și până și a celor șterse și rearanjate sau rescrise în decursul timpului) reprezintă ceea ce cu diferite ocazii am numit Enciclopedia ca idee ordonatoare – Bibliotecă a Bibliotecilor, postulată de o globalizare a cunoașterii irealizabilă de către un singur vorbitor, tezaur în mare parte neexplorat de Comunitate, în perpetuă creștere.

4.3. Categorisirea sălbatică

Tocmai la nivelul CN-urilor se organizează și se reașază continuu categorii „sălbatice", care se nasc în mare parte din recunoașterea de trăsături pre-categoriale constante. De exemplu, în Occident puiul intră să facă parte dintre animalele comestibile, în timp ce rămâne exclus câinele, care însă intră aici cu drepturi depline în regiuni asiatice unde e ținut prin jurul casei cum e la noi un curcan sau un porc, știind că la un moment dat va trebui să fie mâncat. În sectoarele specializate ale CM însă, negocierile devin mai amănunțite.

Să ne gândim la noțiunile de mineral, vegetal sau insectă. Mulți vorbitori, care ar șovăi să recunoască dacă un anumit animal (de exemplu, marsuinul) este mamifer, ar admite cu ușurință că musca sau puricele sunt insecte. S-ar putea spune că e vorba de o categorie zoologică, inițial proprie unui CM, care în decursul timpului a fost captată, să zicem așa, de un CN? N-aș spune: aceasta s-ar întâmpla dacă ne-am da seama că competența comună a acceptat liniștită ideea că vacile sunt mamifere (noțiune ce se transmite prin învățarea la școală), dar e sigur că lumea recunoștea insectele înainte ca taxonomiile să hotărască să numească astfel o clasă de ARTROPODE.

Termenul MAMIFERE, creat în 1791, fusese precedat, în *Systema Naturae* al lui Linné (1758), de MAMMALIA (pentru prima oară extinsă și la CETACEE), și depinde de un criteriu funcțional care ține cont de sistemul reproducător. Nu la fel stau lucrurile cu *insectă*, care exista în latină ca *insectus* (calc după grecescul *entoma zoa*) și însemna animal „secționat": e vorba de interpretarea

unei trăsături morfologice care ține cont de forma tipică a acestor vietăți (din senzația că acele corpuri ar putea fi tăiate și despărțite acolo unde se unesc ca gâtul unei sticle sau prin inele)[4]. Categoria „sălbatică" a insectelor încă are o forță atât de mare, încât noi în mod obișnuit numim insecte multe animale pe care zoologii nu le recunosc ca atare, cum ar fi, de exemplu, păianjenii (care sunt ARTROPODE, dar nu insecte, ci ARAHNIDE). Așa că la nivel de CN vom găsi cel puțin bizară necunoașterea faptului că un păianjen este o insectă, în timp ce la nivel de CM păianjenul *nu* este o INSECTĂ.

Deci „insectă" ori e un primitiv semiozic, cu caracter pre-categorial, pe care limba obișnuită l-a dăruit naturaliștilor (în timp ce „mamifer" e o categorie pe care eventual naturaliștii au dăruit-o limbii comune), ori e, în orice caz, o categorie sălbatică. Atunci când categorisim sălbatic grupăm obiectele după lucrul la care servesc, după raportul lor cu supraviețuirea noastră, prin analogii formale etc. Indiferența noastră în a reține un animal ca mamifer e datorată faptului că, științific, categoria MAMIFER se extinde să cuprindă animale nu numai foarte diferite la vedere, dar și greu de tratat (la urma urmelor, există mamifere pe care noi le mâncăm și mamifere care ne mănâncă ele pe noi), pe când insectele ne apar mai mult sau mai puțin asemănătoare morfologic și toate la fel de supărătoare.

Aceste categorii sălbatice capătă de obicei pentru vorbitor, aproape stenografic, o mare cantitate de trăsături și conțin implicit și instrucțiuni pentru identificare sau reperare. Când Marconi (1997: 64-65) sugerează că, deși nu știm cum este și cum arată uraniul, dacă totuși ni se spune că e un mineral, vom ști probabil să-l identificăm dacă ne-ar fi arătat împreună cu un fruct și cu un animal, ambele necunoscute, el se referă la categoria sălbatică a mineralelor, nu la MINERALE. În fapt, dacă cuiva lipsit de cunoștințe științifice i-am spune să identifice un ARTROPOD dintre un păianjen, un miriapod și o proteză ortopedică, nu ar ști ce să facă. Când însă se știe (aproximativ) că uraniul e un mineral, mergem și căutăm în *directory*-ul sălbatic niște minerale, ca atunci când ni se spune că Ayers Rock e un munte și mergem să căutăm în *directory*-ul sălbatic al munților (iar dacă ni s-ar fi pus că e o piatră, ne-am fi dus să căutăm într-un *directory* unde n-am fi găsit instrucțiuni bune ca să-l identificăm).

Așadar, dacă privim competența categorială (sau dicționarială) referindu-ne la modelul ei științific, ni s-a spus că una dintre

caracteristicile ei este că ea se compune din trăsături *de neșters*: dacă știm că un marsuin e un CETACEU, un CETACEU e un MAMIFER și un MAMIFER e un ANIMAL, nu se poate spune despre ceva că este un marsuin și nu este un ANIMAL, iar dacă pe o altă planetă (asta ca să nu ne ținem mereu de exemplele canonice) marsuinii ar fi niște roboți, faptul că nu sunt ANIMALE ne-ar împiedica să le considerăm marsuini: și ar fi niște marsuini-jucărie, niște pseudo-marsuini, niște marsuini virtuali, dar nu *marsuini*. În schimb, o competență *folk* ne spune că un marsuin este asemănător cu un delfin, are un bot rotunjit, o înotătoare dorsală triunghiulară (și așa mai departe, în legătură cu habitatul, obiceiurile, inteligența sau comestibilitatea marsuinilor), dar fiecare trăsătură ar putea fi pe drept cuvânt anulabilă, deoarece tipul cognitiv nu organizează trăsăturile ierarhic, și nici nu fixează în mod strict numărul sau precedența lor: putem recunoaște marsuini prognați și cârni, sau deformați, cu înotătoarea dorsală zimțată, marsuini care ar ieși învinși într-un concurs de frumusețe pentru marsuini, dar care nu sunt, din cauza asta, mai puțin marsuini decât congenerii lor.

Trăsăturile unei taxonomii științifice sunt de neșters pentru că sunt organizate prin înglobare de la hiperonime la hiponime: dacă un păianjen este o ARAHNIDĂ, nu poate să nu fie un ARTROPOD fără colapsul întregului sistem categorial; dar tocmai pentru că un păianjen e o ARAHNIDĂ, nu poate să fie în același timp o INSECTĂ.

Chiar și la nivel de CN știința noastră se organizează în *files* și *directories*, atât că organizarea nu e ierarhică. Să revedem unele trăsături ale definiției șoarecelui examinate în **3.4.3**.

> Lumea crede că sunt toți de același tip
> Lumea crede că trăiesc în locurile unde trăiesc oamenii –
> O persoană poate să țină unul în mână – (mulți nu vor să-i țină în mână)

Asta vrea să spună că *file*-ul șoarecelui poate fi așezat atât în *directory*-ul „animale care trăiesc în casă" (unde-i pus și *file*-ul pisicilor), cât și în cel cu „animale respingătoare", nu numai împreună cu mușteleși cu gândacii (care și ei stau în casă), dar și cu omizile și cu șerpii. Același *file*, în funcție de împrejurări, poate fi pus în mai multe *directories* în același timp, și prelevat din unul sau din altul, în funcție de contexte.

Și într-adevăr, cum bine știm, gândirea sălbatică procedează prin bricolaj, care-i o formă de aranjare ce nu are în vedere organizarea ierarhică[5].

Dar dacă se întâmplă așa, un *file* nu implică neapărat un *directory* ca în taxonomiile științifice, sau, altfel spus, e foarte ușor de negat implicarea când nu ne vine la socoteală: cine crește șoricei foarte grațioși și albi nu-i situează printre animalele respingătoare. Iepurele e considerat în Australia animal păgubitor, în anumite piețe chinezești se expun în cuști, ca o hrană aleasă, anumite „lucruri" pe care noi le percepem ca șobolani mizerabili care, dacă ar apărea prin podurile noastre, ne-ar stârni groaza. Pe de altă parte, de milenii, puii de găină stăteau între animalele de curte, în timp ce (dacă nu pentru noi, cel puțin pentru urmașii noștri) în acel *directory* va sta doar o specie aparte de pui, numiți pui de fermă, în timp ce toți ceilalți vor fi clasificați printre animalele de creștere industrială. La nivel de CM, un pui (pasăre până la un anumit punct și, desigur, mai puțin pasăre decât acvila) poate sau nu poate fi clasificat printre animalele de curte.

4.4. Proprietățile neanulabile

Natura sălbatică a categorizărilor neștiințifice se opune, prin urmare, să existe proprietăți de neșters? Nu s-ar părea, deoarece s-a observat cu justețe (Violi, 1997, 2.2.2.3) că unele proprietăți par mai rezistente decât altele, și că aceste proprietăți de neanulat nu sunt doar etichete categoriale ca ANIMAL sau OBIECT FIZIC. În viața semiozei ne dăm seama că suntem rebarbativi la a șterge chiar și unele proprietăți „factuale" ce ni se par mai importante și mai caracteristice decât altele. Foarte mulți ar accepta ideea că un marsuin nu este un MAMIFER (am văzut că nu este o trăsătură care să aparțină TC-ului marsuinului, iar timp de secole s-a crezut că este un pește), dar, oricât de puțin ar ști cineva despre marsuin, cu greu ar accepta ideea că marsuinii au proprietatea de a trăi în copaci. Cum să explicăm că anumite negări par mai rezistente decât altele?

Violi (1997, 7.2) distinge între proprietăți *esențiale* și *tipice*: e esențial că pisica este animal, e tipic că miaună, iar cea de a doua proprietate poate fi ștearsă, pe când prima nu. Dar dacă

ar fi așa, ne-am afla tot la vechea deosebire dintre proprietăți de dicționar și proprietăți enciclopedice. Însă Violi (1997, 7.3.1.3) consideră de neșters și proprietăți funcționale (strict legate de TC în virtutea unei *affordance* tipice a obiectului), drept care e greu de spus despre ceva că este o cutie negând că poate să conțină obiecte (iar dacă nu ar putea, ar fi *o falsă* cutie)[6].

Să examinăm enunțurile următoare:

(1) *Șoarecii nu sunt* MAMIFERE. Este vorba de o aserțiune semiotică despre convențiile dicționariale existente în interiorul unui limbaj dat sau, mai bine spus, o aserțiune despre paradigma taxonomică în vigoare. În interiorul paradigmei aserțiunea este desigur falsă, dar mulți ar fi în stare să recunoască și să numească un șoarece fără să știe că (1) e falsă. S-ar putea ca (1) să se ceară a fi înțeleasă ca: „afirm, pe baza a noi probe faptice în legătură cu procesul lor de reproducere, că șoarecii nu mai pot fi înscriși la MAMIFERE". Cum se va vedea în **4.5**, aserțiuni de acest tip au circulat timp de 80 de ani în legătură cu ornitorincul. În acest sens, proba adevărului lor era în primă instanță în sarcina cercetătorilor care controlau empiric fiziologia și anatomia animalului. Însă, firește, ar fi de ajuns să schimbăm criteriul taxonomic ca să afirmăm că ornitorincul nu e un MAMIFER. În orice caz, aserțiunea (1) nu se referă nici la TC, nici la CN-ul șoarecelui, nu face parte din acea zonă de competență comună despre care am vorbit în **3.5.2**. Eventual, face parte din CM: să decidă zoologii ce anume se poate șterge și ce nu în privința lor.

(2) *Șoarecii nu au coadă.* Dacă aserțiunea ar fi înțeleasă ca făcută de un cuantificator universal și ca referindu-se la toți șoarecii existenți, ar fi de ajuns de prevăzut măcar un șoarece cu coadă pentru a o falsifica. Cred însă că în viața cotidiană cu greu se fac aserțiuni de genul acesta, care ar presupune din partea vorbitorului inspectarea în prealabil a tuturor șoarecilor (miliarde) unul câte unul. Acest enunț ar trebui pur și simplu transcris astfel: „proprietatea de a avea coadă nu face parte din TC-ul șoarecelui, și nici din CN-ul lui *șoarece*". Am văzut că CN-urile sunt controlabile public, și aș spune că se poate contesta cu ușurință aserțiunea (2). Acele lucruri pe care noi le recunoaștem ca șoareci au coadă (în genere), o are și stereotipul șoarecelui și o are și prototipul său, dacă acesta există undeva. Pare dificil ca cineva să emită (2), dar a fost posibil, cum vom vedea, ca cineva să spună că ornitorincul femelă nu are

mamele (era un caz în care TC-ul era în curs de aranjare). Atunci, proprietatea de a avea coadă este posibil să fie ștearsă sau nu? Cred că chestiunea e rău pusă: când se interpretează un TC, în principiu toate proprietățile au aceeași valoare, aceasta și pentru că trebuie să știm și în ce măsură tipul este cu adevărat împărtășit de toți vorbitorii. Dovada de nezdruncinat o avem atunci când se recunoaște o *ocurență*. Drept care trecem la exemplul următor.

(3) *Acesta e un șoarece, dar nu are coadă.* E posibil să găsim un șoricel mort și să-l recunoaștem, în pofida mutilării lui. TC-ul nostru despre șoarece are în vedere și caracteristica numită coadă, și totuși aceasta e o proprietate *eliminabilă*.

(4) *Acesta e un şoarece, dar nu e un animal.* Aici trebuie să ne luăm după cele deja spuse: atribuirea de animalitate nu are nimic de a face cu înscrierea într-o categorie, este vorba de o primitivă perceptivă, de o experiență pre-categorială. Dacă acesta nu e un animal, nu poate fi un șoarece (nu poate fi obișnuitul șoarece-robot care în multe pagini de filosofia limbajului este vânat de pisici-robot). Proprietatea de a fi animal este una *neeliminabilă*.

(5) *Acesta e un şoarece, dar are forma sinuos cilindrică, mai fusiform la extremități, a unei anghile.* Admițând că cineva, fără să dea un examen de filosofia limbajului, este atât de nerod încât să enunțe în chip serios (5), cu greu vom fi de acord cu el. Face parte dintre condițiile la care nu se poate renunța (ne-eliminabile) pentru a recunoaște un șoarece ca atare, forma lui aproape ovală, care se subțiază ușor către bot. Importanța acestei *Gestalt* e atât de mare, încât pe urmă am putea face abstracție de coadă și chiar de labe. *Gestalt*-ul șoarecelui, odată perceput, ne permite să *deducem* labele și coada (*dacă* șoarece, *atunci* coadă)[7]. Prezența pe jos a patru lăbuțe sau a unei cozi ne permit în schimb numai să *abducem* șoarecele care nu există. În acest caz ne comportăm ca paleontologul care dintr-o mandibulă reconstituie un craniu, dar pentru că se raportează la un TC, fie el și ipotetic, al cutărei făpturi preistorice. Înseamnă a spune că, dacă face parte din TC un model 3D, el joacă un rol atât de important pentru recunoaștere și identificare, încât nu poate fi eliminat.

(6) *Acesta este un şoarece, dar e lung de optzeci de metri şi cântăreşte opt chintale.* Nimeni nu exclude ca, glumindu-se cu

ingineria genetică, această afirmație să poată apărea într-o zi cu putință de rostit. Aș spune însă că, în acest caz, vom vorbi de apariția unei specii noi (îi vom numi șoareci$_2$, în opoziție cu normalii șoareci$_1$). E suficient să ne gândim la tonul diferit cu care s-ar pronunța afirmația *e un șoarece în bucătărie*, după cum ne-am referi la un șoarece$_1$ sau la un șoarece$_2$. Aceasta înseamnă că din TC-ul șoarecelui fac parte dimensiuni standard care, oricât ar fi de negociabile, nu pot depăși un anumit prag. Rămâne celebră o întrebare a lui Searle (1979), și anume de ce atunci când intrăm într-un restaurant și cerem un hamburger nu ne așteptăm ca chelnerul să ne servească un hamburger lung de o milă și închis într-un cub de plastic. E curios că, nu mult după formularea acestui exemplu, un lanț de restaurante americane a elaborat un manual pentru propriii săi bucătari, în care se specificau dimensiuni, greutate, grad de coacere, cantitate de condimente cerute pentru un hamburger standard; și asta nu pentru a-i răspunde lui Searle, ci pentru că, economic și industrial, e important să se facă public conceptul standard de hamburger. Firește că cea a lanțului de restaurante nu era doar elaborarea unui TC, ci și a unui CM al termenului *hamburger*. Dar în același timp se fixau condițiile nucleare pentru ca cineva să poată întreține într-un mod intersubiectiv acceptabil și împărtășit de toți tipul de hamburger, dacă nu după specificări referitoare la gradul de coacere și greutate, cel puțin în ce privește dimensiunile sale și consistența aproximativă. Iată deci că o proprietate ca dimensiunea standard apare, dacă nu neeliminabilă, cel puțin greu eliminabilă. Sigur că e mai puțin jenant să spui că există un șoarece de opt chintale decât să spui că există un șoarece care nu e un animal, dar dacă pentru a justifica prima afirmație trebuie să admiți că e vorba de un șoarece fictiv, pentru a o justifica pe a doua se cere măcar să postulezi o lume posibilă cu totul improbabilă, fapt pentru care acest șoarece, dacă n-o fi *fals*, o fi cel puțin *ficțional* sau *fictiv*.

(7) *Acesta e un elefant, dar nu are trompă.* Aici e nevoie să distingem între propoziția *acesta e un elefant, dar nu* mai *are trompă* (asemănătoare cu cazul șoarecelui fără coadă) și aserțiunea că un anume animal este un elefant și totuși nu are trompă, ci are botul făcut în alt mod (să zicem, precum cangurul sau albatrosul). Cred că fiecare ar reacționa susținând că în cazul acesta nu mai e vorba de un elefant, ci de vreun alt

animal. Se poate imagina că există rase de șoareci fără coadă, dar ideea unei rase de elefanți fără trompă nu ne convinge. Acest caz este de fapt asemănător cu (5). Trompa face parte din *Gestalt*-ul caracteristic al elefantului (ca și fildeșii; să nu mă întrebați de ce, dar încercați să desenați un elefant cu frumoasa lui trompă și fără fildeși, și în genere ceilalți ar trebui să-l recunoască; dacă însă desenați un animal cu fildeși, dar cu botul rotund ca al marsuinului, nimeni nu va spune că ați desenat un elefant). Cel mult putem spune că prezența trompei nu e suficientă ca să recunoști un elefant, pentru că ar putea să aparțină și mamuților, dar cu siguranță absența ei elimină elefantul. E o proprietate *neeliminabilă*.

Acest exemplu sugerează că proprietățile eliminabile sunt condiții *suficiente* pentru recunoaștere (ca frecarea bățului de chibrit pentru combustie), în timp ce proprietățile neeliminabile sunt recunoscute drept condiții *necesare* (în sensul în care nu avem combustie în absența oxigenului). Diferența este că în fizică sau în chimie se poate clarifica experimental care condiții sunt cu adevărat necesare, pe când în cazul nostru necesitatea acestor condiții depinde de numeroși factori, și perceptivi, și culturali. Pare intuitiv hotărât că un animal proiectat de natură fără trompă nu mai este cel pe care ne-am hotărât să-l numim elefant. Și dacă natura ar fi proiectat un rinocer fără corn? Eu cred că ar trebui ca noi să-l atribuim unei alte specii și să-l numim în alt fel, dacă nu de altceva, măcar pentru că ne-ar impune-o etimologia. Și totuși, am bănuiala că am fi mai indulgenți și mai flexibili în chestiunea rinocerului decât în aceea a elefantului. Ce-i drept, pe când rinocerul indian (*Rhinoceros unicornis*) probabil cel pe care l-a văzut Marco Polo, are un singur corn, rinocerul african (*Diceros bicornis*, iată) are două; dar iată că Longhi pictează într-o zi un rinocer, noi toți îl recunoaștem, și totuși e fără corn.

Recunoașterea unei proprietăți ca neeliminabilă depinde de istoria experiențelor noastre perceptive. Dungile zebrei ni se par proprietăți neeliminabile, dar ar fi de ajuns să se fi dezvoltat în decursul evoluției rase de cai și de asini cu pielea dungată, și dungile ar deveni foarte eliminabile, pentru că ne-am fi deplasat atenția la alte trăsături ce o caracterizează. Și poate că tot așa s-ar întâmpla și într-un univers în care patrupedele ar avea trompă. Ar deveni atunci neeliminabili – poate – fildeșii.

O întreagă iconografie romanescă şi cinematografică ne-a convins că o proprietate neeliminabilă pentru a recunoaşte un indian ar fi penele: şi iată că vine John Ford, cu *Stagecoach* (*Diligenţa*), care are curajul iconografic de a-i face să apară pe neaşteptate, pe vârful unei înălţimi, pe Ieronim şi ai săi, fără pene, şi toată sala freamătă într-o aşteptare spasmodică a atacării diligenţei, recunoscându-i foarte bine pe pieile roşii (într-un film în alb negru). Am putea spune că Ford a identificat probabil alte trăsături neeliminabile care determinau în profunzime TC-ul nostru, pometii pictaţi, încruntarea impasibilă, privirea, cine ştie[8]. Totuşi a reuşit să ne convingă construind un context (o reţea de conexiuni intertextuale şi un sistem de aşteptări capabile să redea unele trăsături fizionomice, şi poziţia pe înălţimi, şi prezenţa unui anumit tip de arme şi de veşminte) mai relevant decât prezenţa penelor. Că este contextul cel care stabileşte trăsăturile relevante, s-a spus în Eco (1979 şi 1994). Sunt de acord, deci, cu Violi (1997, 9.2.1 şi 10.3.3) când, până la urmă, atribuie contextelor funcţia de a selecţiona proprietăţile neeliminabile. Proprietăţile esenţiale devin deci acelea pe care nu-i nevoie să nu le mai cunoşti dacă, într-un anume context, vrei să menţii deschis discursul, şi care pot fi negate numai cu preţul de a reface semnificatul termenilor pe care-i folosim.

Uneori contextul poate fi comun unei epoci şi unei culturi, şi numai în astfel de cazuri apar ca neeliminabile proprietăţile dicţionariale, ce trimit la modul în care cultura respectivă a clasificat obiectele pe care le cunoaşte. Dar şi în astfel de cazuri lucrurile se petrec într-un mod adesea complex, şi cu multe lovituri de teatru. Lucrul ne este din nou confirmat de ceea ce cititorul aştepta deja de mult timp, şi anume de adevărata poveste a ornitorincului.

4.5. Adevărata poveste a ornitorincului[9]

4.5.1. Watermole *sau* duckbilled platypus

În 1798, un naturalist pe nume Dobson trimite la British Museum pielea împăiată a unui mic animal pe care coloniştii australieni obişnuiau să-l numească *watermole* sau *duckbilled platypus*. Dintr-o ştire furnizată de Collins în 1802[10], un animal asemănător

fusese găsit în noiembrie 1797 pe malurile unui lac nu departe de Hawkesbury: era mare cât o cărțiță, cu ochii mici, labele din față prezentau patru gheare și erau unite de o membrană, mai mare decât aceea care unea ghearele labelor posterioare. Avea coadă, cioc ca de rață, înota cu labele, pe care le folosea și ca să-și sape vizuina. Era cu siguranță de soi amfibiu. Textul lui Collins adaugă un desen, foarte imprecis: animalul pare mai degrabă o focă, un balenopter, sau un delfin, ca și cum, știindu-se că înota, i-ar fi fost aplicat la prima vedere TC-ul generic al unui animal marin. Sau poate că sursa este alta. După cum povestește Gould (1991: 19) în 1793, căpitanul Bligh (tocmai cel din *Bounty*), în cursul unei călătorii în Australia, descoperise (și mâncase cu poftă, ca friptură) o echidnă. Acum știm că echidna e fratele geamăn al ornitorincului, cu care împarte privilegiul de a fi un MONOTERM. Bligh o desenează cu multă grijă, desenul va fi publicat în 1802, și seamănă foarte mult cu ornitorincul lui Collins. Dacă Collins o fi văzut desenul lui Bligh, nu știu, dar dacă nu l-o fi văzut, cu atât mai bine: s-ar trage concluzia de aici că amândoi desenatorii au surprins, în două animale diferite, niște trăsături generice comune, în dauna trăsăturilor specifice (ornitorincul lui Collins n-are un cioc prea credibil și pare adaptat să mănânce furnici, ca echidna).

Să ne întoarcem la ornitorincul împăiat, care sosește la Londra și este descris în 1799 de George Shaw ca *Platypus anatinus*[11]. Shaw (care, de altfel, poate examina numai pielea, nu și organele interne) dă semne diferite de uimire și perplexitate: animalul îl face să se gândească imediat la ciocul unei rațe lipit (*engrafted*) pe capul unui patruped. Termenul nu e ales la întâmplare. Pielea sosea după o navigare în Oceanul Indian și se cunoșteau în epocă taxidermiști chinezi diabolici, pricepuți în a altoi, de exemplu, o coadă de pește la trupuri de maimuță, ca să creeze monștri sirenoizi. Shaw are prin urmare ceva motive să se îndoiască la prima vedere că e vorba de „un preparat înșelător făcut cu mijloace artificiale", dar pe urmă admite că n-a reușit să identifice nici un semn de păcăleală. Totuși reacția lui e interesantă: animalul e necunoscut, nu are mijloace de a-l recunoaște, și ar prefera să creadă că nu există. Însă fiindcă e om de știință, merge înainte. Și de la bun început oscilează între Dicționar și Enciclopedie.

Pentru a înțelege ceea ce vede, caută imediat să-i găsească o clasificare: platipusul i se pare un *genus* nou și singular care,

în organizarea linneană a PATRUPEDELOR, ar trebui să fie pus în ordinul BRUTA și ar trebui să stea alături de ordinul MYRMECOPHAGA. Dar îndată după aceea trece de la categorii la proprietăți, și descrie forma corpului, blana, coada, ciocul, pintenul, culoare, mărime (13 degete), labe, mandibulă, nări; nu găsește dinți, observă că limba lipsește la exemplarul său, vede ceva care par a fi ochi, dar prea mici și acoperiți cu păr ca să poată permite o vedere bună, motiv pentru care crede că sunt ca ai cârtiței. Spune că ar trebui să fie adaptat la viața acvatică și avansează ipoteza că se hrănește cu animale și plante de apă. Îl citează pe Buffon : orice lucru care e cu putință să fie produs de Natură, a fost de fapt produs.

Shaw reia descrierea în 1800[12], reînnoind dubii și ezitări, neîndrăznind să admită animalul printre PATRUPEDE. Spune că are cunoștință de alte două exemplare trimise de guvernatorul din New Holland, Hunter, lui Joseph Banks, care ar fi risipit orice urmă de îndoială. Aceste exemplare (și se pare că Hunter a trimis unul și la Literary and Philosophical Society din Newcastle) sunt descrise mai târziu de Bewick într-un Addendum la a patra ediție din a sa *General History of Quadrupeds* ca un animal *sui generis* cu o triplă natură, a unui pește, a unei păsări și a unui patruped... Bewick afirmă că n-ar trebui să se încerce să fie inclus potrivit modurilor de clasificare în vigoare, ci să ne mulțumim să facem descrierea acestor curioase animale așa cum ne-au fost prezentate. Deși după aceea urmează o imagine cu titlul „Un animal amfibiu", vedem că Bewick refuză să-l clasifice ca PEȘTE, PASĂRE sau PATRUPED, dar identifică trăsături morfologice de pește, pasăre și patruped.

În sfârșit, sosesc niște exemplare complete, cu organe interne, puse în spirt. Dar tot în 1800 germanul Blumenbach primește unul tot împăiat (va avea două exemplare puse în spirt numai în anul următor) și-l numește *Ornythorhynchus paradoxus*. Alegerea adjectivului e curioasă, nu corespunde uzului taxonomic, și ne spune că Blumenbach caută să categorisească ceva ca fiind necategorizabil. După el va prevala numele de *Ornythorhynchus anatinus* (și să se observe că numele e dicționăresc, dar depinde de o descriere enciclopedică, deoarece înseamnă „cu bot de pasăre asemănător unei rațe").

În 1802, exemplarele păstrate în spirt (mascul și femelă) văzute și de Blumenbach sunt descrise de Home, care povestește și faptul că animalul nu înoată la suprafață, ci iese în

plută ca să respire, ca broasca-țestoasă. Deoarece are în față un patruped păros, Home se gândește imediat la un MAMIFER. Dar un mamifer trebuie să aibă glande mamare cu sfârcuri. Or, nu numai că ornitorincul femelă nu prezintă aceste proprietăți, dar oviductul, în loc să formeze un ovar, se deschide, ca la PĂSĂRI și la REPTILE, într-o cloacă, iar această cloacă servește de canal urinar, de rect și pentru scopuri reproducătoare. Home e un anatomist, nu un taxonom, și deci nu se îngrijește prea mult să clasifice, mărginindu-se să descrie ceea ce vede. Totuși, analogia cu organele reproducătoare ale PĂSĂRILOR și ale REPTILELOR nu poate să nu-l facă să creadă că ornitorincul este un OVIPAR sau poate numai ovipar (după cum știm acum, el este ovipar, dar nu e un OVIPAR) și hotărăște că ar putea fi ovi-vivipar: ouăle se formează în trupul matern, dar apoi se dizolvă. În această ipoteză Home va fi urmat de anatomistul Richard Owen, dar în 1819 va înclina pentru viviparitate (și în general această ipoteză se prezintă ori de câte ori reflectăm asupra unui animal cu blană care se naște dintr-un ou).

Home găsește și faptul că ornitorincul seamănă cu echidna, deja descrisă de Shaw în 1792. Dar două animale asemănătoare ar trebui să trimită la un gen comun, și presupune că ar putea fi cel al lui *Ornythorinchus Hystrix*. Pentru rest, se oprește asupra pintenului de pe picioarele posterioare ale masculului, asupra ciocului lucios și a restului acoperit de peri, asupra limbii rugoase care ține loc de dinți, asupra penisului potrivit pentru trecerea seminței, cu orificiul exterior subîmpărțit în diferite deschideri, așa încât să distribuie sămânța pe o suprafață amplă etc. La sfârșit vorbește de „un trib", cu siguranță înrudit cu PĂSĂRILE și cu AMFIBIILE, avansând, înainte de Darwin, o idee foarte apropiată celei de raport evoluționist.

4.5.2. Mamele fără sfârcuri

Proto-evoluționist, iată că în 1803 Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire creează categoria MONOTREMELOR (și de data aceasta termenul exprimă o proprietate: „cu un singur orificiu"). Nu știe încă unde să le plaseze, însă acceptă că sunt ovipare. În 1809, Lamarck creează o nouă clasă, PROTOTHERIA, hotărând că nu sunt MAMIFERE pentru că nu au glande mamare și sunt probabil ovipare, nu sunt PĂSĂRI, pentru că nu au aripi, și nu

sunt REPTILE pentru că au o inimă cu patru cavități[13]. Dacă o clasă ar defini o esență, am avea două cazuri frumoase de nominalism pur. Dar în acest caz, nevoia de a categorisi dezlănțuie fantezia oamenilor de știință: în 1811, Illiger vorbește de REPTANTIA, intermediare între REPTILE și MAMIFERE, în 1812 Blainville vorbește de MAMIFERE din ordinul ORNITHODELPHIA.

E clar că, în funcție de proprietăți, animalul poate fi atribuit uneia sau alteia dintre clase, și cineva observase că un nou-născut cu cioc nu poate să sugă lapte, și deci trebuia să-și ia adio de la MAMIFERE. Dar fapt e că și o ipoteză asupra clasei te poate împinge să cauți sau să neglijezi anumite proprietăți, sau de-a dreptul să le cunoști greșit.

A se vedea chestiunea glandelor mamare, care sunt descoperite în 1824 de anatomistul german Meckel. Sunt foarte mari, practic ele acoperă tot corpul, de la membrele anterioare până la cele posterioare, dar nu sunt vizibile decât în perioada alăptării, pentru că după aceea se reduc, iar asta explică de ce nu fuseseră identificate.

Un animal cu mamele e un MAMIFER? Da, dacă ar avea și sfârcuri, dar ornitorincul femelă nu are, ca să nu mai vorbim de mascul. Are în schimb pe suprafața glandelor un fel de pori, ca și cum ar fi glande sudoripare, prin care secretă lapte. Astăzi știm că este așa și că nou-născutul capătă lapte lingându-l, dar Saint-Hilaire nu greșea cu totul când refuza să recunoască în acele organe niște mamele, și datorită faptului că era ferm convins că MONOTREMELE erau OVIPARE și deci nu puteau fi MAMIFERE. Așadar considera glandele văzute de Meckel ca fiind ceva asemănător glandelor laterale ale șoarecelui cu bot ascuțit (*Sorex araneus*), care secretă o substanță pentru a-și atrage partenerul în perioada împerecherii. Poate că erau glande care secretă un parfum, sau poate o substanță care face blana impermeabilă la apă, sau poate că erau ca așa-zisele glande mamare ale marsuinilor și ale balenelor, care nu secretă lapte, ci mucus (dar imediat ce a fost avansată această ipoteză se descoperă un marsuin în sezonul de alăptare, și se vede că secretă lapte). Meckel extrage o substanță asemănătoare laptelui din glande, și Saint-Hilaire zice că nu e lapte, ci mucus care se încheagă în apă și servește de hrană puilor.

Dar Owen, susținător al ipotezei ovi-vivipare, suspendă secreția aceea în alcool și obține ceva ce pare a fi lapte, și nu mucus. Saint-Hilaire nu cedează. Aparatul reproducător e cel al unui

animal OVIPAR, un animal OVIPAR nu poate decât să producă un ou, un animal născut dintr-un ou nu este alăptat. În 1829, dat fiind că MONOTREMELE nu pot fi MAMIFERE, nu sunt păsări pentru că nu au nici aripi, nici pene, nu sunt REPTILE pentru că au sânge cald, cu plămânii înveliți într-o pleură și separați de abdomen printr-o diafragmă, nu pot să fie nici PEȘTI, Saint Hilaire hotărăște că trebuie să inventeze pentru ele o a cincea clasă de VERTEBRATE (a se observa că, în epocă, AMFIBIILE nu constituiau încă o clasă aparte și erau clasificate în mod normal printre REPTILE).

Făcând aceasta, Saint-Hilaire se revendică de la un principiu care mi se pare foarte important. Taxonomiile, zice el, nu sunt doar moduri de a ordona, sunt călăuze în acțiune. Dacă se pun MONOTREMELE printre MAMIFERE, se consideră rezolvată chestiunea, în timp ce dacă se pun aparte, suntem constrânși să căutăm noi proprietăți. Într-un anume sens, Saint-Hilaire propune să se creeze un *genus* „deschis", ca să nu se înregimenteze greșit obiectul necunoscut, un tip care trebuie să conteze ca stimul pentru conjecturi. Și de aceea rămâne cu încăpățânare în așteptarea acelor ouă încă nedescoperite, dar care într-o zi sau alta vor trebui să-și facă apariția.

4.5.3. În căutarea oului pierdut

După câte știm acum, Saint-Hilaire pierde bătălia mamelelor (și deci ornitorincul va fi un MAMIFER, chiar dacă nu stă prea comod, doar în compania echidnei, pe strapontina laterală a MONOTREMELOR), dar câștigă bătălia ouălor.

Asupra ouălor face mențiune încă din 1817 John Jameson scriindu-i de la Sydney. Data nu e sigură, dar în 1824 Saint-Hilaire o ia drept sigură. Nu e ușor să vezi un ornitorinc în timp ce depune ouă (se presupune că o face cu oarecare discreție, în adâncimile unei vizuini inaccesibile unui explorator uman) și atunci te încrezi în cei ce trebuie să știe mai multe, în băștinași. Patrick Hill scrie în 1822: „Cookoogong, un indigen, șef al tribului Boorah-Boorah, zice că ei știu foarte bine că acest animal depune două ouă, de format, culoare și formă ca acelea de găină". Știm acum că ouăle sunt foarte mici, o treime de deget: ori Cookoogong se înșală asupra dimensiunii, ori se exprimă cu greu în engleză, ori Hill nu-i înțelege limba. Nu-i

exclus nici ca șeful indigen să mintă, ca să-i facă plăcere exploratorului.

În 1829, Saint-Hilaire primește alte știri: cineva a văzut ouăle, depozitate într-o groapă în nisip, de data asta de formatul celor de zburătoare, sau ca de șarpe sau șopârlă. De altfel, este trimis un desen, și deci informatorii trebuie să le fi văzut cu adevărat. Din nefericire, astăzi se crede că trebuie să fi fost ouăle unei broaște-țestoase, *Chelodina Longicollis*. Pe de altă parte, Saint-Hilaire consideră că ouă de formatul acela nu pot trece prin inelul pelvic al unui platipus feminin – și deci are dreptate prin eroare, dat fiind că nu ține cont că fuseseră găsite în nisip, probabil într-o fază avansată de dezvoltare.

În 1831, locotenentul Maule a deschis niște vizuini și a găsit coji de ouă. Adversarii oviparității spun că sunt excremente acoperite de săruri urinare, așa cum se întâmplă pentru păsări, dat fiind că atât urina, cât și fecalele sunt expulzate prin același orificiu. În 1834, doctorul George Bennett, pro-vivipar, reușește să-i facă să se contrazică pe informatorii indigeni care vorbesc de ouă: desenează un ou oval și aceia îi spun că e un ou de Mullagong, apoi desenează unul rotund, și aceia repetă că e un *cabango* (ou) de Mullagong. Pe urmă însă spun că puiul se rostogolește („tumble down"), adică lunecă în jos. Nu se rostogolește dintr-un ou, ci din pântecele matern. Bennett admite că indigenii nu știu să se exprime bine în engleză, cine știe ce i-a întrebat și ce i-au răspuns ei, cine știe cum erau ovalele lui și cercurile lui, cine știe ce *gavagai*...

În 1865, Richard Owen (partidul anti-ouă) primește o scrisoare de la un anume Nicholson expediată în septembrie 1864 care spune că cu zece luni mai înainte a fost capturată o femelă și dusă la Gold-receiver-ul districtului. Acesta o pusese în cușcă, și în dimineața următoare găsise două ouă, de data asta de măsura celor de cioară, moi și fără coajă de calcar. Nicholson zice că le-a văzut, dar că la două zile după aceea cineva le-a aruncat și a omorât animalul (găsindu-i în burtă multe din cele pe care informatorii săi le numeau „ouă" – dar poate că erau ovule). O scrisoare ulterioară a Gold-receiver-ului pare să confirme faptul. Owen publică cele două scrisori, dar se întreabă ce anume conțineau cele două ouă presupuse. Dacă ar fi fost deschise și s-ar fi văzut un embrion sau măcar un gălbenuș, dacă ar fi fost puse într-o sticlă cu alcool.... Dar, vai! nu se știe nimic. Burrell (1927: 44) trebuie să-i dea dreptate lui Owen,

care se poartă ca un învățat prudent; de altfel, observă că ouăle nu puteau să fi avut formatul celor ale oricărei zburătoare ce poate fi definită o cioară, și avansează bănuiala că fusese vorba de gluma vreunui zănatic care introdusese în cușcă ouă de pasăre.

Sfârșitul controversei, MONOTREMELE SUNT MAMIFERE și ovipare.

4.6. Tocmeli

4.6.1. Optzeci de ani de negocieri

Care-i morala povestirii? În primă instanță am putea spune că e vorba de un splendid exemplu despre felul cum enunțuri observative pot fi emise numai în lumina unui cadru conceptual sau a unei teorii care să le dea un sens, sau că prima încercare de a înțelege ceea ce se vede este de a încadra experiența într-un sistem categorial precedent (ca și în cazul lui Marco Polo și al rinocerilor). Dar în același timp ar trebui spus că, la fel ca și în cazul lui Marco Polo, observațiile pun în criză sistemul categorial, și atunci se caută să se readapteze cadrul. Și așa se continuă în paralel, reajustând cadrul categorial în funcție de noi enunțuri observative și recunoscând ca adevărate enunțurile observative în funcție de cadrul categorial acceptat. Pe măsură ce se categorisește, se așteaptă să se identifice noi proprietăți (desigur, în formă de enciclopedie dezordonată); pe măsură ce se găsesc proprietăți, se încearcă o reașezare a cadrului categorial. Dar orice ipoteză despre cadrul categorial de acceptat influențează modul de a efectua și a recunoaște ca valabile enunțurile observative (de aceea, cine-l vrea pe ornitorinc mamifer nu caută ouăle sau refuză să le recunoască atunci când intră în scenă, în timp ce acei care-l vor ovipar caută să nu cunoască nici mamelele, nici laptele). Aceasta e dialectica atât a cogniției, cât și a cunoașterii – sau, altfel spus, a cunoașterii și a științei.

Dar e suficientă concluzia aceasta? În realitate, unii au demonstrat până la urmă că existau și mamelele, și ouăle. Am putea spune că, și într-un caz, și în celălalt a ieșit învingătoare o teorie, obligându-i pe cercetătorii din domeniu să caute ceva pe care teoria îl voia să existe, și că, dacă ar fi prevalat un

consorţiu academic asupra altuia (pentru că aşa este şi mecanismul confruntării între teorii), poate că nu s-ar mai fi văzut ori mamelele, ori ouăle, aşa că astăzi apare dificil de negat că ornitorincul alăptează puii şi pe deasupra depune şi ouă.

Povestea ornitorincului ar fi deci bună să demonstreze că în ultimă instanţă faptele au câştig de cauză asupra teoriilor (şi că, aşa cum voia Peirce, Făclia Adevărului, în orice caz, merge înainte, din mână în mână, în ciuda dificultăţilor). Dar, potrivit celor citite în literatura legată de acest subiect, încă nu s-au terminat de descoperit multe şi nebănuite proprietăţi ale ornitorincului, şi s-ar putea spune că aceasta s-a petrecut pentru că teoria învingătoare l-a voit printre mamifere. Peirce ne-ar linişti: e destul să aştepţi, şi până la urmă Comunitatea va găsi o cale de consens.

Amintim totuşi hotărârea lui Shaw (1799): poate că s-ar putea încerca să se plaseze imediat animalul necunoscut în vreo clasă, dar pentru moment să descriem ce vedem. Iar ceea ce naturaliştii au aflat despre ornitorinc, înainte chiar de a hotărî în ce clasă să-l înscrie şi, observăm noi, pe măsură ce se disputau în privinţa lui, a fost faptul că era un lucru ciudat, desigur, un animal care putea fi recunoscut după anumite instrucţiuni pentru identificarea lui (cioc, coadă de castor, labe palmate etc.).

Timp de mai bine de optzeci de ani, naturaliştii nu au căzut de acord cu nimic, afară de faptul că vorbeau de jivina aceea, făcută în cutare şi cutare fel, căreia încet-încet, i se recunoşteau exemplarele. Jivina aceea putea fi sau nu un mamifer, o PASĂRE, o REPTILĂ, fără ca în felul ăsta să înceteze de a mai fi acea blestemată jivină care, aşa cum observase Lesson în 1839, se punea de-a curmezişul metodei taxonomice ca să-i dovedească uşurătatea.

Povestea ornitorincului este povestea unei lungi *negocieri*, şi în sensul acesta e exemplară. Dar exista o bază de negociere, şi anume că ornitorincul părea asemănător cu un castor, cu o raţă, cu o cârtiţă, dar nu cu o pisică, cu un elefant sau cu un struţ. Dacă-i nevoie să ne oprim în faza evidenţei că ar exista o componentă iconică a percepţiei, povestea ornitorincului e cea care ne-o spune. Oricine l-ar vedea, sau ar vedea un desen al lui, sau un exemplar împăiat sau pus în spirt, s-ar referi la un TC comun.

Au fost optzeci de ani şi mai bine de negocieri, dar lucrurile negociate se învârteau mereu în jurul unor rezistenţe şi linii de

tendință ale *continuum*-lui, și prezenței acestor rezistențe i se datora hotărârea, desigur contractuală, de a recunoaște că anumite trăsături nu se puteau nega. La început, și timp de câteva decenii, de la ornitorinc erau dispuși să șteargă totul, că ar fi MAMIFER sau OVIPAR, că ar avea sau nu mamele, dar desigur nu și proprietatea de a fi animalul acela făcut într-un anume fel, pe care cineva îl descoperise în Australia. Și toți știau, în timp ce se certau, că se țineau în preajma aceluiași TC. Variau propunerile asupra CM-ului, dar rămânea la baza negocierii un CN.

Că ciocul acela era neeliminabil (asta mai cu seamă din cauză că n-ar fi trebuit să existe) e relevat de numele cu care animalul a fost indicat, fie de către limbajul comun, fie de cel științific, în cursul disputei, și încă de la începuturi: *Duckbilled Platypus*, *Schnabeltier*, *Ornitorinc*.

4.6.2. Hjelmslev vs *Peirce*

Mult timp m-am temut că abordarea semiotică din *Tratat* suferea de sincretism. Ce anume însemna să cauți, cum am făcut eu, să pui la un loc perspectiva structuralistă a lui Hjelmslev și semiotica cognitivo-interpretativă a lui Peirce? Primul ne arată felul cum competența noastră semantică (și deci conceptuală) este de tip categorial, bazată pe o segmentare a *continuum*-ului în virtutea căreia forma conținutului se prezintă structurată în formă de opoziții și diferențe. Se distinge o oaie de un cal prin prezența sau absența anumitor mărci dicționariale, ca OVIN și CABALIN, și se lasă să se înțeleagă că această organizare a conținutului impune o viziune asupra lumii.

Dar o atare organizare a conținutului ori ia aceste mărci ca primitive ce nu mai sunt ulterior interpretabile (și atunci nu ne spune care sunt proprietățile unei cabaline sau ale unei ovine), ori cere ca și aceste componente să fie la rândul lor interpretate. Însă, vai! atunci când se intră în faza interpretării, rigida organizare structurală se dizolvă în rețeaua proprietăților enciclopedice, dispuse pe firul potențial infinit al semiozei nelimitate. Cum e posibil ca cele două perspective să poată coexista?

Rezultatul reflecțiilor pe care le precedă este că ele *trebuie* să coexiste, pentru că voind să alegi una singură nu se poate da cont de modul nostru de a cunoaște și de a exprima ceea ce

cunoaștem. E indispensabil să le facem să coexiste pe planul teoretic deoarece, pe planul experiențelor noastre cognitive efectiv procedăm în așa fel încât – de n-ar fi ca expresia să pară prea reductivă – umblăm în două luntri deodată. Instabilul echilibru al acestei coexistențe nu este (teoreticește) sincretic pentru că tocmai pe acest echilibru din fericire instabil se desfășoară cunoașterea noastră.

Și iată că prin aceasta momentul categorial și cel observativ nu se opun ca moduri inconciliabile de cunoaștere, și nici nu ajung să fie juxtapuse prin sincretism: sunt două moduri complementare de a considera competența noastră tocmai pentru că, cel puțin în momentul „auroral" al cunoașterii (atunci când Obiectul Dinamic este *terminus a quo*), se implică reciproc.

Am în vedere acum o posibilă obiecție. Pentru ce să se înțeleagă acele *taxa* ca produse culturale (dat fiind că în fond tind să rezume clase de enunțuri observative: MAMIFERELE sunt numite ca atare pentru că *de fapt* își alăptează puii), definite în interiorul unui sistem al conținutului, și să fie văzute în schimb ca date observative prezența sau absența de mamele și depunerea ouălor? De parcă faptul de a recunoaște ceva ca un ou, și nu ca un ovul, sau de a hotărî dacă ceva este lapte sau mucus n-ar depinde și acestea tot de un sistem structurat de concepte, în cadrul căruia numai ceva este sau nu este ou? Nu s-a dat oare de fapt în sfera semanticii structurale analiza opozițională de proprietăți, cum ar fi tare-moale, pentru a distinge un scaun de un fotoliu?

Tocmai din cauză că alcătuirea unui sistem de *taxa* se bazează pe capacitatea abstractivă de a grupa la un loc cât mai mult posibil după clasificări foarte cuprinzătoare (și tocmai de aceea se dovedește extrem de greu la nivel de experiență *folk* să hotărăști că o girafă și o balenă sunt amândouă mamifere), pe când nici o semantică structurală n-a reușit vreodată să alcătuiască un sistem de opoziții integral, care să dea cont de toată cunoașterea noastră și de toate utilizările limbajului, în interiorul căruia să-și găsească un loc precis oul și coloana vertebrală, parfumul de viorele și cățărarea. Dimpotrivă, ne-am mărginit, permanent cu titlu exemplificator, la domenii destul de restrânse, întocmai cum e cel al mobilelor făcute ca să ședem sau cel al relațiilor de rudenie. Aceasta nu exclude ca să se poată construi într-o bună zi (în teorie) sistemul global al conținutului (sau ca el să existe în mintea divină), însă ne spune (tocmai pentru că, așa cum spunea Kant, conceptele empirice nu pot

niciodată să-și epuizeze toate determinările lor) doar faptul că noi nu putem proceda decât prin aranjamente provizorii și corectări ulterioare.

Până și enunțul observativ *acesta este un ou* depinde de convenții culturale – dar chiar dacă și ou, și mamifer sunt concepte ce iau naștere dintr-o segmentare culturală a conținutului, și chiar dacă însuși conceptul de mamifer ține cont de datele de experiență, diferită este proximitatea dintre construirea conceptului și experiența perceptivă (și pe asta se bazează diferența dintre CN și CM).

Când se spune că pentru a hotărî dacă un animal este un MAMIFER trebuie să se recurgă la un sistem de convenții culturale (sau, așa cum s-a văzut, trebuie reconstruit), în schimb, pentru a decide dacă ceva e un ou ne încredințăm intuitiv percepției și cunoașterii elementare a limbajului pe care-l folosim, se spune ceva care trece dincolo de evidența intuitivă. Sigur că dacă cineva nu a fost antrenat să aplice cuvântul *ou* unui anumit TC (care deja privește forma, prezența albușului și gălbenușului, presupunerea că din obiectul acela, dacă-i clocit exact cât trebuie, ar putea sau ar fi putut lua naștere o ființă vie), nu va exista acord în ceea ce privește recunoașterea unui ou. Deci și consensul perceptiv ia naștere întotdeauna dintr-un acord cultural preliminar, oricât de vag sau de *folk* ar fi el[14]. Iar aceasta confirmă ceea ce încercam să spun puțin mai sus, că în procesul cunoașterii momentul structural și momentul interpretativ alternează și se completează pas cu pas unul pe celălalt. Cu toate acestea, nu se poate nega că în definirea ca atare a unui ou prevalează mărturia simțurilor, în timp ce pentru definirea ca atare a unui mamifer prevalează cunoașterea clasificărilor și acordul nostru în ce privește un anumit taxonomic.

Când însă ne hotărâm să ne rafinăm judecățile perceptive și ne certăm în privința faptului dacă ceva este mucus sau lapte, va trebui să tratăm și experiența perceptivă în termeni culturali și să decidem pe baza căror criterii și clasificări chimice se deosebește laptele de mucus. Dar, încă o dată, avem mărturia unei oscilări și a unei complementarități constante a celor două moduri ale noastre de a înțelege lumea. La un moment dat chiar și TC-ul obișnuit care i-ar fi permis lui Saint-Hilaire să recunoască ceva drept lapte a trebuit să cedeze locul unui CM deja întrețesut cu opoziții structurate, pe baza căruia a fost musai să le dea dreptate lui Meckel și lui Owen.

4.6.3. Unde se află continuum*-ul amorf?*

Toate acestea ne întorc la opoziția dintre presiunea sistematică – sau *holistică* – a unui sistem de propoziții, și posibilitatea unor *enunțuri observative* dependente de experiența perceptivă.

A postula o semioză perceptivă ar trebui să repună pe tapet fractura dintre cei care consideră că noi punem în formă un *continuum* amorf, și că această formă este un *construct* cultural, și cei care consideră, dimpotrivă, că ceea ce noi cunoaștem din mediu este determinat de caracteristici ale mediului însuși, din care prelevăm informația *demnă de atenție* pe care el ne-o oferă *prin propria-i natură*.

Pare evident că până și un enunț observativ ca *acum plouă* nu poate fi înțeles, și judecat ca adevărat sau fals, decât în cadrul unui sistem de convenții lingvistice pe baza cărora distingem semnificatul lui *ploaie* de cel al lui *ceață* sau *rouă*, și că, deci, conceptul de „ploaie" depinde nu numai de unele convenții lexicale, ci și de un sistem coerent de propoziții privind fenomenele atmosferice. Pentru a relua o formulă pe care Putnam i-o atribuie lui West Churchman, care o atribuia lui A.E. Singer jr. și care, la rândul său, o înțelegea ca pe o rezumare eficace a gândirii lui James (Putnam, 1992 : 20), „cunoașterea faptelor presupune cunoașterea teoriilor, cunoașterea teoriilor presupune cunoașterea faptelor". Totuși semnificatul lui *ploaie* nu depinde de noțiunea chimică de apă, altfel cei inculți n-ar putea afirma că plouă, și fiecare dintre noi ar afirma acest lucru în mod fals în caz de „ploi acide" în care numai Dumnezeu știe ce mai cade din cer. În același fel, pentru a observa că e soare, sau că e lună plină, desigur că trebuie să împărtășim un soi de segmentare, fie ea și ingenuă, a *continuum*-ului astronomic, dar nu e indispensabil să cunoaștem diferența astrofizică dintre stea și planetă.

O segmentare ingenuă a *continuum*-ului poate supraviețui și în interiorul unui sistem de noțiuni interconexe care în fapt o neagă : de aceea noi afirmăm liniștiți că soarele s-a înălțat, când în lumina sistemului de noțiuni pe care se bazează însăși cunoașterea noastră ar trebui să știm că soarele nu se mișcă.

Să încercăm să ne imaginăm o dispută ideală între Galilei, unul dintre adversarii săi ptolemeici, un adept al unei teorii de compromis ca Ticho Brahe, Kepler și Newton. Cred că nu-i nevoie de cine știe ce fantezie ca să-ți închipui că toți interlocutorii

cădeau de acord asupra faptului că în momentul acela se vedeau soarele sau luna pe cer, că amândouă păreau de formă circulară și nu pătrată, și că luminau peste Arcetri ceva pe care toți îi recunoșteau ca arbori. Și totuși, în cadrul a diferite sisteme de propoziții, mișcare, distanțe, funcții ale soarelui și ale lunii, noțiuni ca masă, epiciclu și deferent, gravitate sau gravitație nu numai că dobândeau valoare diferită, dar puteau de-a dreptul să fie recunoscute sau negate. Totuși, chiar dacă fiecare dintre ei întreținea un cadru de referință conceptualmente diferit, toți percepeau în același fel unele obiecte și fenomene.

Pentru Galilei, mișcarea soarelui era aparentă, iar pentru adversarul său era reală. Dar această deosebire era relevantă față de un sistem coerent de propoziții despre univers, nu față de enunțul observativ asupra căruia ambii erau de acord.

E o deosebire între a spune dacă toți percepem o eclipsă lunară sau a spune că mișcarea corpurilor cerești este aceea care produce perceperea eclipsei. Prima problemă privește modul în care se formează o judecată perceptivă (care, oricât ar fi de dependentă de structura aparatului nostru cognitiv, trebuie totuși să dea cont de multiplicitatea senzației), pe când a doua privește un sistem de propoziții (pentru Kant, un sistem de judecăți de experiență), care sigur se resimte de raporturi structurale interne. Când se vorbește de holism se înțelege solidaritatea unui sistem de propoziții; când însă se vorbește de percepție, chiar dacă se poate avansa ipoteza că ea este influențată de un sistem de propoziții ce creează o serie de așteptări, se vorbește de *enunțuri observative* ce trebuie într-un fel să dea seamă de ceea ce mediul ne propune în mod nemijlocit.

Știu foarte bine că a susține că există enunțuri observative independente de un sistem general de propoziții a fost indicat de Davidson ca fiind a treia dogmă a empirismului; dar nu se poate renunța la evidența faptului că e mai ușor să negociezi (în timp foarte scurt) acordul nostru față de enunțul *fii atent că aici e o treaptă* decât cel față de enunțarea celei de a doua legi a termodinamicii. Iar diferența este că în cazul primului enunț eu controlez imediat pe baze perceptive (cel al treptei e un „concept empiric"). Astfel, în povestea relatată în **3.5.1** Gabriel și Belfagor puteau avea noțiuni destul de diferite despre virtute, dar amândoi erau în stare să distingă deosebirea sexuală dintre Iosif și Maria.

Prin urmare, chiar dacă se admite că fiece sistem cultural și fiece sistem lingvistic pe care se sprijină acesta segmentează

continuum-ul experienței într-un mod propriu (Davidson ar vorbi de „schemă conceptuală"), aceasta nu înseamnă că acel *continuum* organizat de sisteme de propoziții nu ni se oferă deja după niște *linii de rezistență* care prevăd directive pentru o percepție intersubiectiv omogenă, chiar și între subiecți ce se raportează la sisteme diferite de propoziții. Segmentarea *continuum*-ului realizată de un sistem de propoziții și de categorii, într-un fel, ține cont de faptul că acel *continuum* nu mai e cu totul amorf, sau dacă e *amorf din punct de vedere propozițional*, nu este totuși cu totul *haotic din punct de vedere perceptiv*, pentru că în el au fost deja decupate niște obiecte interpretate și constituite ca atare la nivel perceptiv : ca și cum *continuum*-ul în care un sistem de propoziții decupează propriile-i configurări ar fi fost deja desțelenit de o semioză „sălbatică" și încă nesistematică. Înainte de a hotărî că soarele e un astru, sau o planetă, sau un corp imaterial, care se învârtește în jurul pământului sau stă în centrul orbitei planetei noastre, a existat perceperea unui corp luminos de formă circulară care se mișcă pe cer, și acest obiect i-a fost familiar și strămoșului nostru îndepărtat care încă nu elaborase probabil nici măcar un nume pentru a-l desemna[15].

4.6.4. Vanville

Toate acestea impun câteva reflecții asupra conceptului de adevăr. Există deosebire între a spune că e adevărat că ceva este un ou și că e adevărat că ceva este un mamifer? Sau între a spune că e adevărat că ceva este un munte și a spune că e adevărat că ceva este un MUNTE? Dacă n-ar exista oscilarea continuă despre care am vorbit între organizare structurală și interpretări în termeni de experiență, răspunsul ar fi ușor de dat: a spune că ceva este un MAMIFER sau un MUNTE poate fi adevărat numai în interiorul unui limbaj L, în timp ce a spune că ceva e un ou sau un munte e adevărat în termeni de experiență. Și totuși, am văzut că nici pentru a recunoaște un ou nu ne putem sustrage constrângerilor puse de un limbaj L, același în virtutea căruia s-a hotărât că PĂSĂRILE sunt păsări pentru că depun ouă (dar nu toate animalele care depun ouă sunt PĂSĂRI).

Există o definiție de adevăr care apare în *Dictionnaire*-ul lui Greimas-Courtés (1979) și care pare făcută expres ca să irite

pe oricine ar adera la o semantică veri-funcțională, ca să nu mai spunem de orice susținător al unei teorii corespondentiste a adevărului:

> Adevărul desemnează termenul complex ce subsumează termenii a fi și a părea situați pe axa contrariilor în interiorul pătratului semiotic al modalităților veridictive. Nu va fi inutil să subliniem că „adevărat" este situat în interiorul discursului, pentru că e rodul unei operațiuni de veridicție; ceea ce exclude orice relație (sau orice omologare) cu un referent exterior.

Poate că amintitul *Dictionnaire* găsește modul cel mai complicat de a spune un lucru care nu-i, desigur, ușor, dar care n-a fost spus pentru prima oară: și anume conceptul de adevăr trebuie văzut în interiorul contextului unui sistem al conținutului, că sunt „adevărate" propozițiile pe care destinatarul deja le consideră garantate în interiorul propriului său model de cultură, și că interesul analizei se mută de la verificarea protocolară a ceea ce poate fi afirmat ca adevărat (poziție a neopozitivismului logic, și a primului Wittgenstein) la strategiile de enunțare prin care în interiorul unui discurs ceva apare acceptabil ca adevărat (veridicțiune).

Această poziție era mai puțin scandaloasă și mai puțin impermeabilă la discursurile (aparent opuse) pe care le face filosofia analitică. Poziția greimasiană se bazează pe o versiune hjelmsleviană a paradigmei structuraliste, iar versiunea hjelmsleviană anticipa (și când nu a anticipat a însoțit în paralel – iar datele vorbesc clar)[16] dezvoltarea acelei critici interne aduse neopozitivismului logic și filosofiei analitice care trece sub numele de *holism*, aducerea în criză a diferenței dintre analitic și sintetic, principiul de afirmabilitate garantată, realismul intern, individualizarea de paradigme științifice ca structuri incomensurabile sau, oricum, nu ușor traductibile una în alta. A anticipat, și chiar mai mult de atât, în parte, și chiar dacă nu direct, a influențat critica la adresa cunoașterii ca Oglindă a Naturii și ideea lui Rorty (1979) că orice reprezentare este o mediere, și că trebuie să lăsăm să cadă noțiunea de corespondență și să vedem enunțurile mai degrabă în conexiune cu alte enunțuri decât cu lumea.

Unica deosebire e că în perspectiva zisă holistică se tinde în orice caz să se definească în ce sens ceva poate fi acceptat ca adevărat, fie și în termeni de „afirmabilitate/aseribilitate

garantată", în timp ce în cadrul semio-structuralist, în care Greimas reprezintă poate aripa cea mai radicală, se interesaseră să înţeleagă cum anume discursurile noastre *fac să se creadă* ceva ca fiind adevărat.

Limitele acestei poziţionări sunt date totuşi de faptul că, pentru a putea spune dacă şi cum anume cineva acceptă ceva ca adevărat, şi pentru a-l face să creadă că e adevărat, e nevoie chiar să se admită că există un concept ingenuu de adevăr, însuşi acela ce ne autorizează să spunem că este empiric adevărat – în contextul în care este pronunţat – enunţul *astăzi plouă*. După mine, nu rezultă că în interiorul paradigmei structuraliste acest criteriu există.

Necazul e că nu există nici măcar în interiorul paradigmei veri-funcţionaliste. În orice caz, nu e prevăzut de criteriul tarskian de adevăr. Acesta priveşte modul în care să se definească condiţiile de adevăr ale unei propoziţii, dar nu şi modul de a stabili dacă propoziţia e adevărată. Iar a spune că a înţelege semnificatul unui enunţ înseamnă a cunoaşte condiţiile sale de adevăr (adică a înţelege în ce condiţii acesta ar fi adevărat) nu echivalează cu a dovedi dacă enunţul este sau nu adevărat.

De acord că paradigma nu e deloc aşa de omogenă cum se consideră de obicei, şi unii tind să interpreteze criteriul tarskian potrivit unei gnoseologii corespondentiste. Dar, oricum ar gândi Tarski acest lucru[17], este greu să citeşti în sens corespondentist celebra definiţie:

(i) „zăpada este albă"
e adevărat dacă şi numai dacă
(ii) zăpada este albă.

Noi suntem în măsură să spunem ce tip de entitate logică şi lingvistică este (i) – e un enunţ într-un limbaj obiect L, care vehiculează o propoziţie –, dar nu avem încă nici o idee despre ce anume este (ii). Dacă ar fi o stare de lucruri (sau o experienţă perceptivă) am fi foarte încurcaţi: o stare de lucruri e o stare de lucruri şi o experienţă perceptivă e o experienţă perceptivă, nu un enunţ. La o adică, un enunţ este produs pentru a exprima o stare de lucruri sau o experienţă perceptivă. Dar dacă cel care apare în (ii) este un enunţ despre o stare de lucruri sau o experienţă perceptivă, nu poate fi un enunţ exprimat în L, dat fiind că propoziţiei exprimate de către enunţul (i) trebuie

să-i garanteze adevărul. Va fi deci un enunț exprimat într-un metalimbaj L^2. Dar atunci formula tarskiană ar trebui tradusă astfel:

(i) Propoziția „zăpada este albă" vehiculată de enunțul (în L) *zăpada este albă*
este adevărată dacă și numai dacă
(ii) e adevărată propoziția „zăpada este albă" vehiculată de enunțul (în L^2) *zăpada este albă*.

E evident felul cum această soluție este destinată să producă un sofism de enunțări infinite, fiecare exprimată într-un nou metalimbaj[18].

Afară doar dacă nu se înțelege definiția în sens strict comportamentist: zăpada este albă dacă în fața stimulului zăpadă fiecare dintre vorbitori reacționează spunând că e albă. În afară de faptul că ne vom afla cufundați până-n gât în dificultățile interpretării radicale, nu cred că la asta se gândea Tarski, și nici dacă s-ar fi gândit la asta n-ar fi fost un mod de a decide dacă un enunț e adevărat, pentru că pur și simplu ne-ar spune că toți vorbitorii comit aceeași greșeală perceptivă, așa cum și faptul că timp de mii de ani toți vorbitorii au spus că soarele cade seara în mare nu-i o dovadă că propoziția ar fi adevărată.

Pare mai convingător să admitem că, în formula tarskiană, (ii) stă în chip convențional *pentru atribuirea unei valori de adevăr lui* (i). Starea de lucruri tarskiană nu este ceva pe care controlându-l recunoaștem ca adevărată propoziția ce îl exprimă; dimpotrivă, este ceva căruia îi corespunde o propoziție adevărată sau orice lucru este exprimat de o propoziție adevărată (*cf.* McCawley, 1981: 161), adică valoarea sa de adevăr. În acest sens noțiunea tarskiană nu ne spune dacă e mai adevărat să spui că o pisică este o pisică decât să nu spui că o pisică este un mamifer.

Cu aceasta suntem din nou în fața întrebării dacă există criterii de adevăr pentru enunțurile ocazionale observative care sunt diferite de cele pentru enunțuri neobservative.

Iar cum astfel de chestiuni au fost dezbătute exemplar în Quine cel din „Two dogmas of empiricism", reiau o poveste pe care o propusesem în 1990 în cursul unei consfătuiri dedicate chiar lui Quine[19]. Precizez aceasta, pentru că altfel nu s-ar putea înțelege numele străzilor și ale localităților pe care le

folosesc (toate referitoare la exemple celebre extrase din operele lui Quine), și nici menționarea unei case de cărămidă din Elm Street, exemplu tipic de enunț observativ folosit în Quine (1953).

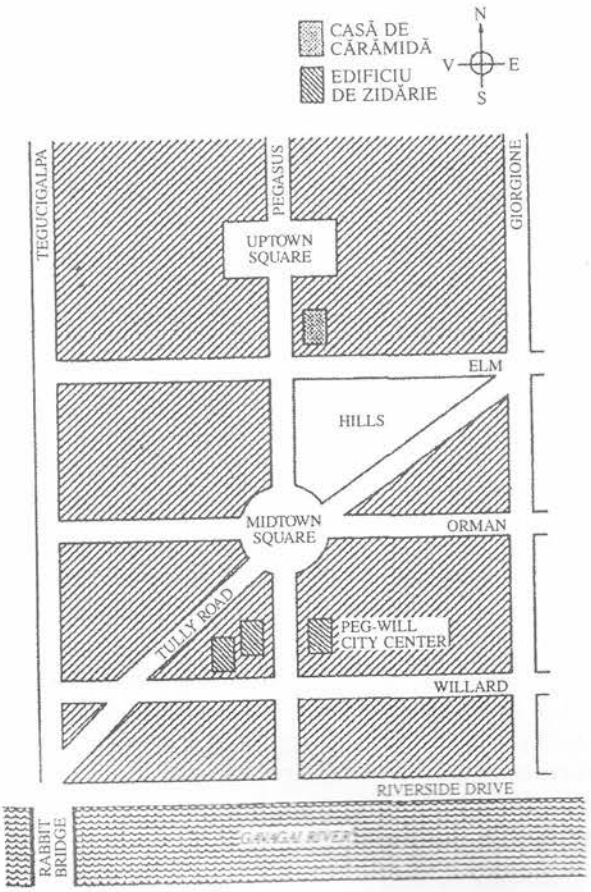
Iată în figura 4.1 harta unui mic orășel, Vanville, care s-a dezvoltat la nord de Gavagai River, încă din timpul primilor pionieri, făcut în întregime din case de lemn, inclusiv biserica presbiteriană, afară de Civic Center, unde la începutul secolului au răsărit trei edificii de zidărie, cu coloane de fontă. Pe hartă se vede și o casă de cărămidă în Elm Street, dar aceasta a fost clădită abia în 1951 – despre ea vom vorbi mai încolo.

Cum se vede, Tegucigalpa Street, Pegasus Street și Giorgione Street sunt perpendiculare pe Elm, Orman și Willard Street, ca de altfel și pe Riverside Drive. Un fel de Broadway, numită Tully Road, ne spune că Vanville nu e neapărat un *castrum* roman, dar că dezvoltarea lui a fost inspirată dintr-un anumit soi de empirism anglosaxon. Există Midtown Square și Uptown Square, și între Midtown Square și Elm sunt câteva coline încă neocupate cu construcții. La încrucișarea dintre Pegasus și Willard, iată cele trei edificii de zidărie: First Vanville City Bank, Hotel Delmonico și Primăria. Cetățenii din Vanville o numesc Pegwill Center, ceea ce înseamnă „centrul care se află la intersecția dintre Pegasus și Willard" (ceea ce nu diferă prea mult de faptul de a numi ornitorincul ființă ce are cioc de pasăre).

Harta e o interpretare a expresiei *Vanville*, dar numai sub un anumit profil: nu spune nimic despre forma caselor lui sau despre frumusețea râului. Deoarece orășenii știu foarte bine cum să circule prin oraș, putem accepta că fiecare are o anumită cunoaștere despre dispunerea locurilor și că în felul acesta diagrama care este harta face parte din TC-ul lor și din CN-ul împărtășit în chip public[20].

Să presupunem acum că un turist sosește la Vanville și întreabă unde se află Pegwill Center. În funcție de direcția din care intră în oraș, ar primi instrucțiuni de genul acesta:

Figura 4.1 (Vanville 1951)



1. Pegwill Center e locul unde se înalță trei mari clădiri la care ajungi pornind de la intersecția dintre Tegucigalpa și Elm, mergând către est pe strada Elm și cotind, la intersecția dintre Pegasus și Elm, spre sud, pe Pegasus, până la intersecția dintre Pegasus și Willard.
2. Pegwill Center este locul unde se înalță trei clădiri mari la care se ajunge pornind de la încrucișarea dintre Tully și Willard, mergând către est pe Willard, până la intersecția dintre Pegasus și Willard.
3. Pegwill Center este locul unde se înalță trei clădiri mari, la care se ajunge parcurgând Giorgione de la nord la sud, oprindu-te la încrucișarea dintre Giorgione și Orman, cotind spre nord la încrucișarea dintre Orman și Tegucigalpa și continuând pe Tegucigalpa

până la intersecția dintre Tegucigalpa și Elm, apoi luând-o spre est de-a lungul străzii Elm, la încrucișarea dintre Elm și Tully cotind către sud-vest pe Tully, traversând Riverside și luând-o pe Rabbit Bridge, cufundându-te în Gavagai River și înotând către est până la încrucișarea dintre Riverside și Giorgione, luând-o apoi pe Giorgione în direcția nord, oprindu-te la încrucișarea dintre Giorgione și Willard și mergând, în sfârșit, către vest pe Willard până la intersecția dintre Pegasus și Willard.

(1), (2) și (3) sunt tot atâtea interpretări ale termenului *Pegwill Center*. Ca atare, ele constituie parte din CN-ul lui Pegwill Center sau, altfel spus, sunt instrucțiuni pentru repererarea lui (și, în cele din urmă, și pentru identificarea lui, dat fiind că nu există alte edificii mari în oraș).

La prima vedere instrucțiunea (3) pare bizară, dar nu ar fi astfel dacă ar fi dată cuiva care vrea să ajungă la Pegwill Center după ce a realizat o cunoaștere suficientă a orășelului Vanville. Dat fiind că o caracteristică a interpretărilor este aceea că cu ajutorul lor se cunoaște permanent ceva în plus despre Obiectul Imediat interpretat, interpretarea (3) permite să se cunoască ceva în plus despre Pegwill Center în raporturile lui cu restul orașului.

Ca enunțuri, (1), (2) și (3) sunt toate adevărate, cel puțin în cadrul hărții (și a structurii orașului). În cazul nostru (în care ne închipuim pur și simplu Vanville și harta lui) este clar că ele sunt adevărate numai în interiorul unui sistem de acceptări sistematic conexe (unica experiență pe care o avem e aceea a hărții, dar harta desenează o lume posibilă, nu dovedește o stare a lumii reale). Dacă totuși Vanville ar exista cu adevărat și un turist adevărat ar găsi Pegwill Center urmând aceste instrucțiuni, el ar enunța veritier *am ajuns la Pegwill Center urmând parcursul descris de instrucțiunea x*.

Într-o bună zi însă, prin 1951, cineva construiește o casă de cărămidă pe Elm Street, exact la intersecția cu Pegasus. Cine trece pe acolo are dreptul să enunțe că există o casă de cărămidă pe Elm Street. Acesta ar fi un enunț observativ, care ia naștere dintr-o experiență perceptivă (și ajunge eventual să fie adoptat ca adevărat de alții ce acordă credit unei mărturii veridice). Ca atare, acest enunț nu pune în criză toate celelalte aserțiuni ce se puteau face mai înainte despre Vanville, și, pentru început, nu face mai puțin adevărate definițiile (1)-(3). Dar nu putem spune că e independent de situația generală din

Vanville. Dacă cineva ar caracteriza casa aceea drept *casa de cărămidă din Elm Street*, ar trebui cel puțin ca ea să fie unica din Elm Street. Într-un oraș plin cu case de cărămidă, a spune că în Elm Street există o casă de cărămidă ar fi încă un enunț observativ adevărat, dar nu o descriere în măsură să prevadă instrucțiuni suficiente pentru identificarea referentului.

Presupunând însă că cea din Elm Street este singura casă de cărămidă din Vanville, imediat ce existența ei ar fi înregistrată de cetățeni, s-ar îmbogăți interpretările posibile ale lui Pegwill Center însuși. Fără să-l incomodăm pe Ockham (*Quodl. Septem*, 8), care spunea că nu se poate ridica un deget fără să creezi o infinitate de entități noi, pentru că prin această mișcare fiece relație de poziție dintre deget și toate ființările din univers ar fi schimbată, nu se poate nega că una dintre noile interpretări posibile ale lui Pegwill Center devine „grupul acela de clădiri care se găsește la sud de casa de cărămidă din Elm Street" sau „grupul acela de clădiri la care se poate ajunge pornind de la casa de cărămidă din Elm Street și străbătând Pegasus către sud".

Ce s-ar întâmpla dacă în Vanville ar fi construită o a doua casă de cărămidă? Căci dacă orășenii se obișnuiseră s-o numească pe cea din Elm *casa de cărămidă*, odată cu apariția celei de a doua case ar trebui să se schimbe numele primei case. Și ar trebui să se schimbe una dintre definițiile lui Elm Street, dacă ar fi fost definită de cineva drept *strada aceea pe care există singura casă de cărămidă din oraș*.

Câte fapte noi, prin enunțurile observative pe care le presupun, sunt necesare pentru a schimba radical un sistem de definiții interconexe? Întrebarea amintește de paradoxul cumulului. Dar între o grămadă (cumul) și un singur grăunte de nisip există diferite grade intermediare, și luând multe fire de nisip dintr-o grămadă este legitim cel puțin să afirmăm că la un momenl t grămada e mai mică decât era la momentul t_{-1}.

Să facem prin urmare un salt de la 1951 până în zilele noastre și să vedem în figura 4.2 cum a devenit, printr-o serie de transformări, Vanville în 1997.

În jurul faimoasei case de cărămidă au apărut încet-încet zgârie-nori și s-a creat noul centru civic (în care au fost mutate Banca, Primăria, Muzeul și s-a înălțat un nou Hilton Hotel). Din cauza expansiunii orașului către nord, vechiul Uptown Square a devenit Midtown Square. E curios că, fiind acum la intersecția dintre Pegasus și Elm, noul City Center este numit

tot Pegwill: sunt fenomene inerțiale în limbaj (în același sens, noi numim astăzi tot atom ceva care s-a demonstrat că este divizibil). Midtown este acum ocupat de lacul artificial Barbarelli, spre satisfacția locuitorilor bogați din noile Gaurisander Heights (o serie de vilișoare rezidențiale apărute pe colinele de altădată). Tully Road se oprește la lac și se reia sub numele de Cicero Road. Vechiul City Center găzduiește acum Paradox Arcades: magazine și locuri de divertisment. Noi case de cărămidă construite de-a lungul lui Riverside Drive alcătuiesc Venus Village, care pentru puțin timp a fost un centru în care se adunau artiștii în unele bărulețe caracteristice, dar cu timpul s-a transformat într-un cartier de *porno shops* și teatre de *strip-tease*. Acum e periculos să te plimbi noaptea prin Downtown Vanville.

Evident că interpretările anterioare ale lui Pegwill Center nu mai funcționează. Definiția (2) trimite acum la Paradox Arcades, (1) și (3) nu mai înseamnă nimic.

Cele două orașe Vanville par să alcătuiască două sisteme reciproc incomensurabile, întocmai cum se spune despre limbi atunci când se pune în chestiune traductibilitatea lor reciprocă. Cum se traduc enunțurile pronunțate despre Vanville 1951 pentru a le face inteligibile (și adevărate) în ce privește Vanville 1997? În principiu nu se traduc. Suntem în fața a două sisteme în care aceleași nume se referă la străzi diferite (în sensul că în Vanville 1997 Tully Road înseamnă ceva diferit de ceea ce însemna în Vanville 1951).

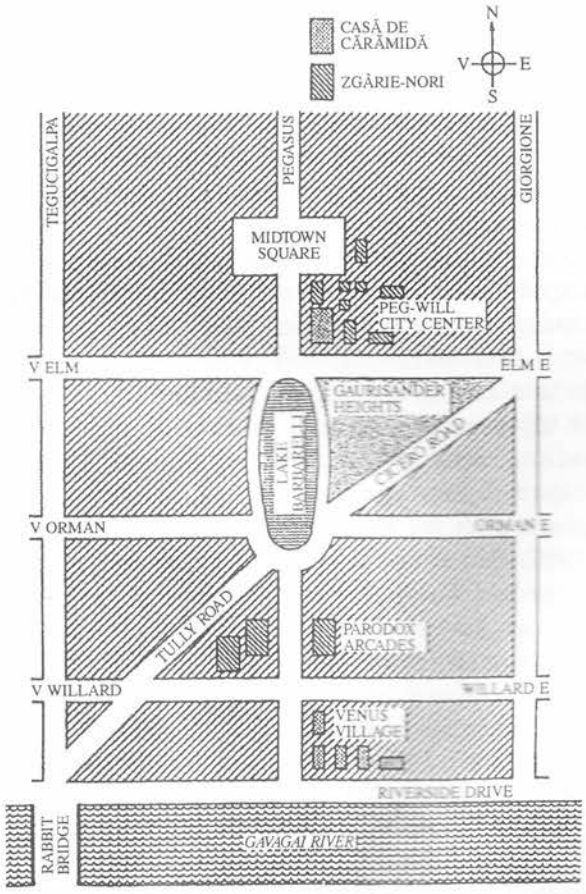
O serie de fapte individuale și enunțuri observative care le exprimau au generat treptat un nou sistem, sistemul Vanville 1997, incomensurabil față de sistemul Vanville 1951. Nu se mai poate nici măcar considera tot atât de adevărat enunțul că *există o casă de cărămidă în Elm Street*, pentru că, la o adică, există o casă de cărămidă în East Elm. De altfel, casa aceea nu se mai găsește aproape de Uptown Square, ci de Midtown Square, nu e la nord de Pegwill Center, ci în Pegwill Center etc.

Și totuși, cu toate că s-a schimbat întregul sistem care definea casa aceea de cărămidă, casa respectivă este tot acolo, oricine o poate vedea și oricine a văzut-o în 1951 o recunoaște în 1997 ca fiind aceeași casă.

Curioasă situație, dar nu e mult diferită de aceea în care îi pusesem pe Galilei și pe Ticho Brahe, înțeleși să privească același soare, să recunoască că vedeau același lucru, și totuși obligați, în termenii CM-ului pe care-l atribuiau termenului *soare*, să-l definească diferit în cadrul unui sistem de acceptări diferit.

Cu toate acestea, chiar recunoscând casa de cărămizi ca fiind aceeași, orășenii o percep cu adevărat în același fel? Astăzi, la New York, strivite între zgârie-norii de pe Fifth Avenue, bisericile neogotice care la început apăreau ca tronând cu cupolele lor ridicate spre cer ne par minuscule, aproape miniaturizate. La fel, casa aceea frumoasă și maiestuoasă, așa de impunătoare atunci când fusese construită, cum va apărea acum, printre zgârie-norii noului centru care i-au crescut împrejur? Și iată cum, pe de o parte, obiectul nu se schimbă, și este totdeauna perceput ca atare, iar pe de alta, în virtutea sistemului urbanistic în care este înglobat, e văzut în mod diferit[21].

Figura 4.2 (Vanville 1997)



Principiul este reluat și în Quine (1995: 43 și urm.): enunțurile observative, oricât de dependente de stimulii perceptivi, „se schimbă și se dezvoltă odată cu sporirea cunoașterii științifice". Parametrul unui enunț observativ este dat, afară de experiență, de către „comunitatea lingvistică pertinentă". E o „presiune publică" ce obligă subiectul să corecteze enunțul observativ *iată un peşte* în fața unei balene.

Să încercăm să reformulăm chestiunea în termenii lui Putnam (1987: 33): „Există fapte exterioare, și noi putem să spunem *ce anume sunt*. Ceea ce *nu putem să spunem* – pentru că e lipsit de sens – este că faptele sunt *independente de orice opțiune conceptuală*". Fie trei puncte spațio-temporale, *x1*, *x2* și *x3*; câte „obiecte" sunt în ele? Într-un univers carnapian. obiectele ar fi trei (x1, x2, x3); într-un univers potrivit logicienilor polonezi ar fi șapte (x1, x2, x3, x1+x2, x1+x3, x2+x3, x1+x2+x3). Numărul de obiecte identificabile se schimbă potrivit cadrului conceptual. Și totuși (subliniez) recunoaștem ca stimul de plecare trei puncte spațio-temporale, și dacă n-ar exista acordul acela asupra stimulului inițial nu s-ar putea nici măcar începe dezbaterea despre obiectele identificabile. Nu numai atât, dar cele două universuri n-ar fi comparabile.

Afirmația că două sisteme sunt *incomensurabile* structural nu vrea să spună că cele două structuri ale lor nu pot fi *comparate*, iar cele două planuri ale orașului Vanville cu care ne-am jucat până acum o demonstrează.

Suntem în stare să înțelegem cele două sisteme și suntem în stare să înțelegem ce anume înseamnă faptul că în ambele orașe există o aceeași casă de cărămidă. Pe aceste baze putem desigur să înțelegem că instrucțiunile (1)-(3) care erau valabile pentru Vanville 1951 nu mai sunt valabile pentru Vanville 1997. Și totuși, verificând pe primul plan ce anume însemna expresia *Tully Road*, suntem în stare să stabilim că acelui conținut, în cel de al doilea plan, îi corespund două entități urbanistice diferite, ce se pot numi *Tully Road* și *Cicero Road*.

Aceasta ne permite să spunem că, dacă am fi găsit o hartă a comorii datând din Vanville 1951, care ar fi spus că – pornind de la încrucișarea dintre Elm și Giorgione, cotind către sud-vest în lungul lui Tully Road, cu trei metri înainte de colțul cu Midtown Square, la dreapta – era îngropată o ladă cu dubloni spanioli, același enunț, pentru Vanville 1997, ar trebui tradus

ca: „pornind de la încrucișarea dintre East Elm și Giorgione, cotind spre sud-vest în lungul lui Cicero, cu trei metri înainte de colțul cu suprafața unde se află lacul Barbarelli, la dreapta, e îngropată o ladă cu dubloni spanioli". Aspectul interesant al lucrului este că, contractând criterii de referință și criterii de traducere între două sisteme considerate incomensurabile, am putea găsi cu adevărat dublonii aceia.

Una dintre problemele cele mai distractive ce se găsesc în traducerile vechi italiene (și uneori și în cele noi) de romane polițiste americane este că adesea detectivul se urcă într-un taxi și zice „du-mă în orașul de jos". Uneori cere să fie dus în „orașul de sus". Cititorul italian își imaginează că fiece oraș american este ca Bergamo (de sus și de jos) sau ca Torino, Florența, Budapesta, Tbilisi, o zonă în șes și, dincolo de fluviu, partea colinară. Evident că nu e așa. În textul englezesc detectivul cere să fie dus *downtown* (sau *uptown*).

Dar să ne punem în locul traducătorului, care adesea n-a pus niciodată piciorul în Statele Unite. Cum trebuie să traducă acești termeni? Chiar dacă ar cere explicații unui autohton, acesta i-ar răspunde că „uptown" și „downtown" sunt concepte ce se schimbă de la un oraș la altul: uneori înseamnă centrul de afaceri, alteori cartierul viciului, deci partea cea mai veche a orașului, alteori zona din lungul fluviului, după cum s-a dezvoltat orașul (și la New York sunt de-a dreptul concepte uneori absolute – drept care Wall Street se află *downtown* –, uneori relative, drept care luând un taxi la Central Park și voind să se ducă în Village, i se spune să meargă downtown, în timp ce dacă taxiul l-ar lua de pe Wall Street i s-ar spune să meargă *uptown*).

Soluții? Nu există regulă, s-ar cere să știm în ce oraș se desfășoară acțiunea, să privim planul (și să consultăm un ghid bun), să înțelegem ce se duce să facă detectivul (să viziteze o casă de jocuri de noroc, un hotel de cinci stele, un băruleț rău famat, să caute o navă), și de fiecare dată să-l facem să-i spună taximetristului să-l ducă în centru, în cartierul afacerilor, în orașul vechi, în port sau unde naiba înțelege el să se ducă efectiv. Referentul lui *downtown* trebuie negociat, în măsura în care e negociabil semnificatul, în funcție de oraș (de sistem).

Posibilitatea ca un enunț observativ să se dovedească adevărat este și ea materie de contract. Și totuși asta nu împiedică ca enunțul observativ să se bazeze pe evidență perceptivă, pe

faptul că acea casă de cărămidă chiar a fost construită, că într-un fel oarecare e percepută până şi de un câine care ignoră sistemul urbanistic din Vanville. Se poate evita să i se releve prezenţa, dar nu se poate nega că există. În momentul în care i se relevă prezenţa, trebuie însă definită şi numită, iar asta nu se poate face decât în contextul oraşului ca sistem.

4.7. Contract şi semnificat

Toate acestea presupun, acum mi se pare evident, o noţiune *contractuală*, atât a TC-urilor, cât şi a CN-urilor şi a CM-urilor. M-am ocupat în altă parte (Eco, 1993) de diferitele încercări efectuate în decursul veacurilor pentru a construi (sau a regăsi) o Limbă Perfectă. Cea mai mare parte dintre aceste tentative se baza pe faptul că se pot identifica o serie de noţiuni primitive, comune întregii specii, pe care, articulându-le într-o gramatică elementară, s-ar putea construi o metalimbă în care noţiunile şi propoziţiile exprimate de oricare altă limbă naturală să fie integral traductibile, întotdeauna şi oricum, şi în mod lipsit de acea ambiguitate proprie limbilor noastre materne. De ce oare, dat fiind că am vorbit de primitive semiozice, şi de nişte TC legate de experienţa perceptivă, pe aceste baze nu s-ar putea construi o astfel de limbă perfectă, care ar putea pe drept astăzi să ia formele unei mentaleze care să explice şi modul în care funcţionează mintea omenească şi pe acela în care ar putea funcţiona omeneşte o minte cu siliciu?

Pentru că, cred eu, un lucru e să înaintăm în cursul experienţei noastre elaborând TC şi CN, şi un altul e să spui că aceste entităţi (postulabile şi postulande) sunt cu adevărat universale şi metaistorice în ce priveşte formatul lor. Nu se poate construi o Limbă Perfectă pentru că ea ar exclude acel moment contractual care face ca limbile noastre să fie eficace.

Toţi cad mai mult sau mai puţin de acord în a recunoaşte un şoarece, dar nu numai că competenţa zoologului e diferită de a mea, ci şi zoologul trebuie să controleze continuu dacă CN-ul său are acelaşi format ca al meu. Faptul că şoarecele este vehicul de infecţii face parte din CN-ul şoarecelui? Depinde de civilizaţii, de împrejurări şi, firesc, de vârstă. În secolul al XVII-lea încă nu se legau şoarecii de molime, dar astăzi da,

și în caz de ciumă, acum oricine, înainte de a percepe șoarecele ca patruped, l-ar percepe ca amenințătare.

TC și CN sunt întotdeauna contractabile, sunt niște specii de noțiuni *chewing-gum* care capătă configurații variabile după circumstanțe și după culturi. Lucrurile sunt acolo, cu prezența lor invadatoare, nu cred că există o cultură care să poată duce la perceperea câinilor ca bipezi sau ca animale cu pene, și acesta e un lanț *foarte puternic*. Dar pentru rest semnificatele se destramă, se disociază, se reorganizează. Chiar și în legătură cu proprietățile zise „dispoziționale" avem motive serioase să ne îndoim dacă propoziția *zahărul e solubil* (în orice limbă ar fi spusă) este aceeași când este exprimată în America Latină (cu referire la zahărul brun de trestie, sau în Europa (cu referire la zahărul alb de sfeclă). Această „solubilitate" are loc într-un timp diferit.

Același caracter negociabil, așa cum ne-a arătat povestea ornitorincului, reglează construirea paradigmelor științifice, chiar dacă în acest caz restructurarea acelor *directories* ia mai mult timp, și este negociată pe baza unor criterii riguroase, și nu sălbatice.

4.7.1. Semnificat al termenilor și sens al textelor

Unii au tras concluzia că, dacă semnificatul e contractabil, el nu mai este de nici o utilitate pentru a explica modul în care ne înțelegem.

Există două moduri pentru a evita să vorbești de semnificat. Primul constă în a afirma (cum face de exemplu Marconi, 1997: 4) că despre semnificat nu se poate vorbi pentru că e o entitate care nu se știe unde este, în schimb se poate vorbi de competențe lexicale, care sunt „familii de abilități". Dar în acest caz, mi se pare, pentru a stabili că aceste competențe lexicale există, nu se poate decât să se recurgă la o dovadă comportamentală: faptul că vorbitorii au în comun aceleași competențe ar fi demonstrat de faptul că ei se înțeleg când vorbesc despre ceva, trăgând aceleași inferențe din aceleași premise, sau referindu-se la ceva, realizând ceea ce am numit acte de referire izbutită. Însă prin ce anume se diferențiază această probă a existenței unor competențe comune de ceea ce înțeleg ca probă pentru interpretanța existenței publice a unui conținut (sau

semnificat), care la rândul său probează existența privată de tipuri cognitive? Să ne amintim că pentru Peirce chiar și un anumit comportament în act poate fi văzut ca *un interpretant dinamic* (faptul că la comanda *drepți!* toți soldații iau o anumită poziție e un posibil interpretant al comenzii verbale). Deci a vorbi de semnificați ca și conținut nu duce la nici o ipostaziere de entități insesizabile, mai mult chiar decât se întâmplă cel puțin cu conceptele de competență sau de abilități lexicale.

Al doilea mod constă în a spune că înțelegerea limbajului se petrece pur și simplu atribuindu-i interlocutorului niște *credite* care pot să coincidă sau nu cu ale noastre. Am însă impresia că introducerea *creditului* nu elimină fantasma semnificatului (și a TC-ului pe care îl exprimă), cel puțin în sensul de conținut așa cum l-am înțeles până acum. Pentru a relua un exemplu din Davidson (1984: 279), dacă trece o barcă amenajată ca un *ketch* și cineva de lângă mine îmi spune *uite ce frumos e acel yawl!*, eu cred (i) ori că el a perceput ca și mine pânzele bărcii și a greșit doar în folosirea termenului lingvistic din cauza unui simplu lapsus; (ii) ori că el nu cunoaște conținutul cuvântului *yawl*; (iii) ori că a comis o eroare perceptivă. Dar în toate aceste cazuri trebuie să postulez că el cunoaște tipuri de bărci cât și mine și că asociază acestor tipuri un termen care le exprimă CN-ul, altfel n-aș putea nici măcar să presupun că el (i) a făcut pur și simplu confuzie în utilizarea termenilor, (ii) confundă semnificațiile cuvintelor, (iii) greșește în a asocia o anume ocurență la o idee de barcă pe care o concepe cumva (adică ia licuricii drept lanterne). Fără premisa că cei doi interlocutori trebuie într-un fel să aibă în comun un sistem fie el cât de asistematic, de *directories* și de *files*, interacțiunea nu e posibilă. Pot să fiu determinat de un principiu de caritate atât de generos încât să-i atribui celuilalt o organizare de *directories* diferită de a mea, și să caut să mă adecvez ei. Dacă aceasta înseamnă să compar „credite", foarte bine. Dar atunci este vorba de pură chestiune terminologică. Arborele de *directories* și ceea ce ar trebui să fie înregistrat în *files* este postulat ca acea organizare a conținutului, fie ea cât de idiosincrazică, pe care alții o numesc „semnificat".

Consider că din aceste dispute continuă să rămână absentă o distincție pe care multe teorii semiotice au făcut-o de multă vreme, chiar dacă admit că e greu să ne punem de acord asupra sensului ce trebuie atribuit termenilor. Noțiunea de *semnificat*

e interioară unui sistem semiotic: trebuie admis că într-un anume sistem semiotic există un semnificat atribuit unui termen. Noțiunea de *sens* este, în schimb, interioară enunțurilor sau, mai bine zis, textelor. Cred că nimeni nu refuză să admită că există un semnificat destul de stabil al cuvântului *câine* (așa încât se poate accepta – act extrem de imprudență semiotică – până și faptul că el este sinonim cu *dog*, *chien* și cu *perro* și *Hund*) și că totuși același cuvânt poate căpăta *sensuri* diferite în interiorul unor enunțuri diferite (ne gândim la cazurile de metaforă)[22].

Recomand să nu ne gândim la un paralelism total cu deosebirea făcută de Frege între *Sinn* și *Bedeutung*. În orice caz, mi se pare evident că dicționarul poate să atribuie un semnificat termenului X și că, totuși, același termen în cadrul diferitelor enunțuri poate căpăta sensuri diferite (de nu altfel, măcar în sensul cel mai trivial al termenului, prin care expresia *acest pontif e corupt*, rostită de un anticlerical la adresa lui Alexandru al VI-lea, poate avea un sens diferit de aceea pronunțată la adresa lui Ioan al XXIII-lea de un prelat tradiționalist).

Însă e evident că pentru a determina sensul unui enunț trebuie să recurgem de mai multe ori la principiul de caritate. Dar aceeași regulă nu e valabilă în ce privește *semnificatul* unui termen.

A spune că faptul de a ne înțelege este efectul unor infinite negocieri (și acte de caritate pentru a putea înțelege credințele altora, sau formatul competenței lor) privește înțelegerea enunțurilor sau chiar a textelor[23]. Dar nu vrea să-nsemne că se poate elimina noțiunea de *semnificat*, dizolvând vechea și venerabila semantică în sintaxă, pe de o parte, și în pragmatică pe de alta. A spune că semnificatul este contractat nu vrea să-nsemne că contractul se naște din nimic. Dimpotrivă, chiar din punct de vedere juridic, sunt posibile contracte tocmai pentru că preexistă *reguli* contractuale. Vânzarea e un contract: dacă A îi vinde o casă lui B, după contract casa va fi definită ca proprietate a lui B, și nu ar fi fost niciodată astfel dacă nu ar fi fost contractul de *vânzare*; dar pentru ca acest contract să poată fi făcut, se cerea ca A și B să cadă de acord asupra CN-ului *vânzare*. A și B pot să contracteze până și asupra conținutului lui *casă* (B ar putea să-i spună lui A că ceea ce tocmai încearcă să-i vândă nu e o *casă*, ci o căsoaie de țară, o cocioabă, un grajd, un zgârie-nori, o colibă lacustră, o magherniță

nepotrivită pentru locuit). Dar și în acest caz ar porni de la o noțiune comună de artefact destinat de la origine să adăpostească ființe vii sau lucruri, și dacă nu sunt în stare să aibă o noțiune *regulată* care să le permită să distingă minimum ceea ce *ar putea* să fie definit drept casă de ceea ce *ar putea* fi definit drept copac, n-ar reuși nici măcar să înceapă contractarea[24].

A defini semnificatul termenului *vânzare* e altceva decât a spune în ce sens trebuie să interpretez eu expresia *te-ai vândut dușmanilor*.

E altceva să spunem că nu se pot defini reguli precise pentru a dezambiguiza un enunț (pentru că totul depinde de credințele fiecăruia), și a spune că semnificații termenilor unui limbaj dat, care într-o oarecare măsură trebuie să fie publici, sunt permanent contractabili, și nu doar în trecerea de la o limbă la alta, ci în interiorul aceleiași limbi, în funcție de pertinențe diferite.

Semnificatele (în calitate de conținuturi) pot întotdeauna să fie identificate chiar dacă fluctuează, se reîncheagă, pentru unii vorbitori se atrofiază aproape până la a-i împiedica să vorbească în mod potrivit sau să recunoască ceva. Dar nu văd nici un motiv pentru care o viziune *contractuală* a sensului enunțurilor ar trebui să excludă că, pe de o parte, există liniile de tendință ce încătușează tipurile noastre cognitive, iar pe de alta, convenții lingvistice ce înregistrează aceste încătușări și oferă baza pentru interpretări – și contractări – ulterioare[25].

E sigur că dacă eu, așezat în mașină alături de șofer, îl solicit spunându-i *treci, semaforul e albastru*, șoferul înțelege din zbor că voiam să zic *verde* (sau crede că sunt daltonist, ori îmi atribuie un lapsus). Poate că asta se petrece pentru că semnificatul cuvintelor nu contează și respectivul mă înțelege numai pentru că-mi atribuie o credință asemănătoare cu a lui? Și ce s-ar fi întâmplat dacă eu aș fi spus în momentul acela *treci, pentru că 7 e număr prim*? Ar fi crezut că, fiind ca și el, nu puteam decât să mă refer la verdele semaforului? Sau forța cuvintelor, independentă de situație, nu l-ar fi obligat să caute să înțeleagă ceea ce intenționam să-i comunic, poate prin sens implicit, pentru că desigur am făcut o observație cu caracter matematic, și nu una referitoare la drum?

4.7.2. Semnificatul și textul

Am spus că anumite surprize în fața flexibilității instrumentelor noastre semiotice se nasc din faptul că, în aproape toate discuțiile despre caracterul insesizabil al semnificatului, se confundă *semnificatul* termenilor și *sensul* enunțului. Dar problema nu-i numai aceasta. Este că se face confuzie între *enunțuri elementare* și *texte*.

În exemplul cu semaforul, dialogul nu se poate opri în momentul acela. Conducătorul auto trebuie să-mi ceară un supliment de informație, eu trebuie să-i spun ce anume voiam să spun prin aluzia aceea matematică. Semiotica textuală a recunoscut de mult că se pot recunoaște sisteme de convenții la nivel *gramatical* și totuși admite că la nivel *textual* au loc contractări. Textul e cel care contractează regulile. În cele din urmă, a scrie o carte intitulată *Mândrie și prejudecată* vrea să spună și faptul că, la sfârșitul romanului, ideea noastră despre cele două sentimente sau comportamente sociale o să iasă modificată. Însă asta cu condiția ca încă de la început să fi avut o noțiune vagă despre ceea ce însemnau cele două cuvinte.

La nivelul celor mai improbabile enunțuri izolate (și pronunțate numai în laboratoarele lingvistice) nu există contractare, există doar subiecți autiști care schimbă între ei fragmente din propriul lor idiolect, foarte privat, afirmând că poți să nu fii căsătorit fără să fii celibatar, că elefanții pot să aibă sau nu trompă. Dar pentru a contracta cu răbdătorii mei cititori că e posibil să spun în chip veritier în același timp că *Ayers Rock e un munte* și că *Ayers Rock nu e un* MUNTE mi-a trebuit o lungă argumentare în formă textuală, și nu puteam să mă încred în bunăvoința interlocutoarei, și nici numai în caritatea ei, de dorit în ceea ce mă privește.

Îmi vine aici un gând, în legătură cu asta, despre piticii aceia mititei și albaștri inventați de Peyo, care la origine se chemau Schtroumpfi, iar în italiană Puffi[25]. Caracteristica limbajului Schtroumpf este că în el, de fiecare dată când e posibil, nume proprii și comune, verbe și adverbe sunt înlocuite de conjugări și declinări ale cuvântului *schtroumpf*.

De exemplu, în una dintre povești, un Schtroumpf se hotărăște să cucerească puterea și începe o campanie electorală, iar discursul lui sună astfel:

> Demain, vous schtroumpferez aux urnes pour schtroumpfer celui qui sera votre schtroumpf! Et à qui allez-vous schtroumpfer votre voix? À un quelconque Schtroumpf qui ne schtroumpfe pas plus loin que le bout de son schtroumpf? Non! Il vous faut un Schtroumpf fort sur qui vous puissiez schtroumpfer! Et je suis ce Schtroumpf! Certains – que je ne schtroumpferai pas ici – schtroumpferont que je ne schtroumpfe que les honneurs! Ce n'est pas schtroumpf!... C'est votre schtroumpf à tous que je veux et je me schtroumpferai jusqu'à la schtroumpf s'il faut pour que la schtroumpf règne dans nos schtroumpfs! Et ce que je schtroumpfe, je schtroumpferai, voilà ma devise! C'est pourquoi tous ensemble, la schtroumpf dans la schtroumpf, vous voterez pour moi! Vive le pays Schtroumpf![27]

Limbajul Schtroumpf pare să fie lipsit de toate cele necesare unei limbi în funcție. Sau, altfel spus, e o limbă nedotată cu sinonime și plină de omonime, peste cât poate suporta o limbă normală. Și totuși, nu numai că Schtroumpfii se înțeleg între ei foarte bine, dar ceea ce contează este că îi înțelege cititorul.

Aceasta ar părea să ne facă să înclinăm către o poziție davidsoniană. Schtroumpfii nu vorbesc în gol (nu rostesc fraze în afara unei situații oarecare), ci se mișcă în contextul unei povești de desene animate, prin urmare într-un context multimedial în care noi nu numai că citim (sau auzim) ceea ce-și spun ei, dar vedem și ce fac. Aceasta și este situația în care noi interpretăm de obicei cuvintele altora – și tocmai pentru că vorbim într-o situație suntem în stare să aplicăm deicticele, cum ar fi *acesta* sau *acela*. De aceea s-ar putea spune că, auzind acea rafală de omonime într-o situație dată, noi atribuim vorbitorului aceleași credințe pe care le-am nutri noi în aceeași situație, și din principiu de caritate îi împrumutăm acei termeni pe care el nu i-a pronunțat, dar pe care ar fi trebuit sau ar fi vrut să-i pronunțe.

Sau s-ar putea spune (în chip wittgensteinean) că în limba Schtroumpf adevăratul semnificat al termenului este folosirea lui (mă refer, evident, nu la *Schtroumpfus Schtroumpfico-Schtroumpficus*, cât la *Schtroumpfische Unterschtroumpfingen*)*.

Dar aici se ridică două obiecții. Prima este că noi „împrumutăm" sau atribuim vorbitorului termenii pe care nu i-a pronunțat tocmai pentru că acești termeni (cu semnificatul lor

---

* Aluzie evidentă la cunoscutele opere ale lui Ludwig Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus* și *Philosophische Untersuchungen* (n.t.).

convențional) *preexistă* în lexicul nostru. Doar așa, ca să mai spun ceva despre asta, dacă cititorul a înțeles jocul meu Schtroumpf în privința lui Wittgenstein este pentru că a auzit deja menționate titlurile originale. Putem contracta și negocia numai pentru că există deja un sistem semiotic (intertextual) predefinit, în care feluritele expresii au un conținut.

În al doilea rând, discursul electoral citat mai sus nu face referire la situația perceptibilă (pe care o arată desenul). Face referire la scenariul „discurs politic" și la retorica acestuia. Trimite la o mare cantitate de enunțuri pe care le-am auzit în situații analoage, și de aceea trimite la universul *intertextualității*. O expresie ca *un quelconque Schtroumpf qui ne schtroumpfe pas plus loin que le bout de son schtroumpf* e inteligibilă pentru că se cunoaște fraza gata făcută *a nu ști să privești dincolo de vârful nasului*. Un enunț ca *je me schtroumpferai jusqu'à la schtroumpf* e decodificabilă pentru că am auzit de infinite ori spunându-se *mă voi lupta până la moarte*, și am auzit-o spunându-se în sfera retoricii discursului deliberativ. *La schtroumpf dans la schtroumpf* se înțelege pentru că am auzit de nenumărate ori expresia *mână-n mână*.

Asta înseamnă că limba Schtroumpf răspunde regulilor unei lingvistici a textului, unde sensul depinde de identificarea *topicului* textual. Este adevărat că (*cf.* Eco, 1979) fiece text este o *mașină leneșă* care cere o activă cooperare interpretativă din partea destinatarului său, și tocmai asta par să ne invite să facem textele în limba Schtroumpf: dar colaborarea noastră e posibilă pentru că ne revendicăm de la universul intertextualității și putem înțelege schtroumpfa pentru că orice vorbitor folosește termenul *schtroumpf* și derivatele lui întotdeauna și numai în acele contexte în care o frază de felul acela au mai fost pronunțate.

Limba Schtroumpf e o limbă parazitară pentru că, cu cât substantivele, verbele și adverbele ar fi substituite cu omonimul bun la toate, ea nu ar fi înțeleasă de n-ar fi susținută de sintaxa și de diferitele contribuții lexicale ale limbii de bază (fie ea franceza originală sau aceea a traducerilor ei). Însă, în una dintre povești intră în scenă dușmanul schtroumpfilor, vrăjitorul Gargamella. Acesta vorbește aceeași franceză pe care se bazează și schtroumpfii, dar în mod normal. Gargamella se transformă prin tertipuri magice în schtroumpf și se duce în satul micilor săi dușmani. Dar trebuie să se mulțumească să se strecoare pe lângă pereți fără să răspundă la ce este întrebat pentru că (ni se spune) el nu

cunoaște limba schtroumpfilor. Cum e posibil, dacă am văzut că limba de bază e aceeași cu a sa, și ar putea să interpreteze ceea ce spun schtroumpfii dacă ar aplica doar principiul caritații? În fond, regula de bază a limbii Schtroumpf este: „Înlocuiește orice termen din limba obișnuită cu *ștrumpf* ori de câte ori poți s-o faci fără ambiguitate excesivă". Dar problema lui Gargamella este evident aceea că el găsește ambiguu, sau de-a dreptul neinteligibil, orice context, pentru simplul motiv că nu are informație intertextuală.

Să presupunem că un vorbitor italian de cultură medie aude un poet schtroumpf recitând *Nello schtroumpf dello schtroumpf di nostra schtroumpf**. Cu siguranță că ar sesiza trimiterea dantescă. Poate că ar surprinde și trimiterea shakespeariană auzind *To schtroumpf or not to schtroumpf*. Dar ar rămâne perplex auzind *Schtroumpf is the schtroumpfest schtroumpf*, pentru că nu va fi auzit niciodată mai înainte eliotianul *April is the cruellest month*. S-ar găsi în situația lui Gargamella[28].

Orice aplicare a principiului de caritate la ceea ce spune cineva se bazează nu doar pe un minim de informație lexicală, ci mai ales pe o vastă informație despre ceea ce s-a spus deja.

---

* Aluzie evidentă la versul cu care începe *Divina Comedie*: *Nel mezzo del cammin di nostra vita* („Spre-amiaza vieții ajuns, fără de veste..."; vezi Dante Alighieri, *Divina Comedie*, ed. cit.) (n.t.).

5

Însèmnări despre referință ca încheiere de contract

După ce am vorbit despre semnificat ca un contract, ia naștere ispita de a vedea dacă noțiunea de contract/negociere nu se aplică și fenomenului referinței, în ce măsură s-ar putea concepe și referința în termeni contractuali.

Nu din pură întâmplare paragrafele studiului de față nu mai sunt numerotate (și cu atât mai puțin subnumerotate): e tocmai ca să exclud orice minimă bănuială că discursul meu aspiră la vreo sistematizare. Chestiunea referinței, cu toate ramificările ei, este una de să te facă să-ți ieși din răbdări. În rândurile de față mă limitez doar la o serie de observații problematice, care pun în lumină unele motive pentru care e convenabil să ne gândim la o natură contractuală a operațiilor de referință – sau măcar la o componentă a lor cu un accentuat caracter de negociere.

În Eco (1975 : 219) acceptam propunerea lui Strawson (1950) conform căreia a menționa sau a se referi nu e ceva ce face o expresie, ci e ceva ce *face* cineva folosind o expresie. Strawson spunea apoi că „a da semnificatul unei expresii... înseamnă a da *directive generale* pentru a o folosi în a te referi la (sau a menționa) anumite obiecte sau persoane" și că „a da semnificatul unui enunț este a da directive generale pentru a-l folosi în a face aserțiuni adevărate sau false". Continui să consider satisfăcătoare această poziție și să consider referința un act lingvistic. Aceasta nu împiedică să fie foarte dificil de spus ce tip de act lingvistic este și care-i sunt condițiile de reușită.

Între semnificatul expresiilor, care prevede și instrucțiuni pentru identificarea sau reperarea referentului, și semnificatul

enunţului, care ar trebui să privească şi valoarea lui de adevăr, rămâne gol tocmai spaţiul referinţei.

Putem să ne referim la toate pisicile?

Întâi de toate, ca să putem fi înţeleşi pe parcursul acestor note foarte parţiale, trebuie să lămuresc în ce sens folosesc termenul *referinţă*.

Înţeleg să exclud o utilizare „lărgită" a termenului[1], şi mi se pare oportun (chiar şi în lumina studiilor precedente) să limitez noţiunea de referinţă la cazurile care s-ar putea, probabil, mai adecvat numi *de desemnare*, adică la enunţurile ce menţionează indivizi anume, grupuri de indivizi, fapte sau secvenţe de fapte specifice, în timpuri şi locuri specifice. Voi folosi de acum înainte noţiunea generică de „individ" şi pentru segmente spaţio-temporale identificabile, cum ar fi 25 aprilie 1945, şi mă menţin la hotărârea fermă prin care *nominantur singularia sed universalia significantur*.

Trimit la *Apendice I* pentru torturanta poveste a unor termeni ca *denotatio* şi *designatio*, care au căpătat sensuri diferite în decursul veacurilor, dar mi se pare că se poate accepta folosirea deja intrată în uz prin care termenii generali „denotează" proprietăţi de clase sau genuri, în timp ce termenii singulari sau expresiile ce circumscriu porţiuni precise din spaţi-timp „desemnează" indivizi (*cf.*, de exemplu, Quine, 1955: 32-33).

Astfel, consider că se efectuează acte de referire folosind enunţuri designative cum ar fi *priveşte ornitorincul acela*, *du-te şi adu-mi ornitorincul împăiat pe care l-am lăsat pe masă*, *ornitorincul de la grădina zoologică din Sydney a murit*, în schimb consider că enunţuri ca, de exemplu, *ornitorincii sunt mamifere* sau *ornitorincii depun ouă* nu se referă la indivizi, ci afirmă unele proprietăţi care sunt atribuite genurilor, speciilor sau claselor de indivizi. Ca să revin la exemplul de computer dat în **4.2**, în acest caz eu nu vorbesc atât de ornitorinci, cât despre modul în care e organizat arborele de *directories* al nostru (sau cel al zoologilor). Nu ne referim aici la nici un individ sau grup de indivizi, ci reafirmăm o *regulă culturală*, facem o aserţiune semiotică, şi nu factuală[2], repetăm modul în care cultura noastră a definit un concept. A defini un concept

vrea să spună a elabora o unitate de conținut, care corespunde mai precis semnificatului, sau unei părți a semnificatului, al termenului corespunzător. A spune că „ne referim" la semnificați este cel puțin un mod bizar de a folosi cuvântul *referință*.

Dacă însă spun că *în 1884 Caldwell a văzut un ornitorinc în timp ce depunea ouă* mă refer la un individ x (Caldwell) care într-un timp y (1884) a examinat un ornitorinc individual (pe care eu nu-l știu, dar el da, și cu siguranță era ornitorincul acela și nu altul, și-mi închipui că era femelă) descoperind că depunea obiecte ovoidale s_1, s_2... s_n (eu nu știu câte, dar cu siguranță că el știa, și afirmația se referă la obiectele acelea și nu la altele).

Dacă pentru unii autori există cazuri de referire la esențe, pe care le vom numi quidități, eu aici aș dori să mă ocup numai de desemnări ale unor *haecceitates*. Firește, mă gândesc la *quidditas* în sensul său scolastic, ca esență văzută drept cognoscibilă și definibilă. Pentru a-l cita pe Toma d'Aquino, care, între altele, doar amintește cuvintele lui Averroes (*De ente et essentia* III) „Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus". În acest context insist aici asupra faptului că poate fi *desemnat* Socrate, dar nu se poate desemna quiditatea lui, și pun la îndoială că ar fi permis să spunem că *ne referim* la quiditatea lui Socrate. Punând în joc conceptul de *haecceitas* (scotist, și nu tomist) pun, firește, la îndoială ideea că Socrate ar fi *nihil aliud* decât quiditatea sa. Și de fapt și Toma știa bine că pentru a vorbi de Socrate ca individ trebuia să recurgi la un *principium individuationis*, care era materia *signata quantitate*. Cum în rândurile de față nu fac nici istoria filosofiei medievale, nici profesiune de neotomism sau de neoscotism, voi folosi liber noțiunea de *haecceitas* ca o caracteristică irepetabilă a indivizilor (depinzând ea de materia *signata quantitate* sau de orice alt principiu de individuație – ca de exemplu un patrimoniu genetic sau o serie de determinări anagrafice).

Iau noțiunea de individ în sensul său cel mai intuitiv, așa cum o folosim în limbajul comun. Noi de obicei considerăm nu numai că există obiecte irepetabile cărora nu li se poate gândi nici o replică sau un dublu (cum este fiica mea sau orașul Grenoble), dar că până și pentru grupuri de obiecte dintre care fiecare este dublul celuilalt (cum ar fi, de exemplu, foile dintr-un top de hârtie) este întotdeauna posibil să alegi una dintre foile

astea și să decizi că, fie și având toate proprietățile celorlalte, este totuși foaia *aceea*, chiar dacă singura marcă de individualitate pe care pot s-o recunosc este vorba de foaia pe care o țin în mână în momentul acela. Dar acea foie e atât de individuală, încât, dacă o ard, am ars-o *pe aceea*, și nu alta.

Într-un astfel de sens mi se pare că noțiunea medievală de *materia signata quantitate* nu este diferită de ideea principiului de individuație enunțat, de exemplu, de Kripke (1972:109): „Dacă un obiect material își trage originea dintr-o anumită bucată de materie, atunci el nu ar fi putut să aibă origine din nici o altă materie". Acestă idee că un individ are o *haecceitas* nu are încă nimic de a face cu aceea că omul sau apa (în general) au o esență, chiar dacă cele două probleme, în actualele teorii cauzale ale referinței, apar adesea împreună. Acesta este, eventual, un bun motiv pentru a distinge între desemnare (de indivizi) și denotare (de genuri).

Am precizat însă că înțeleg să folosesc *referință* nu doar pentru desemnare de indivizi (în sensul cel mai larg al termenului, prin care și *25 aprilie 1945* e un segment spațio-temporal individuabil și *asasinarea lui Iuliu Cezar* e un fapt individualmente punctual), dar și pentru grupuri de indivizi. Prin „grupuri de indivizi la care ne putem referi" (cuprinzând și segmente spațio-temporale generice, cum ar fi *anii '30*) trebuie să se înțeleagă o mulțime de indivizi de așa fel încât ori a fost numărată, ori a fost numărabilă, ori ar putea fi într-o zi numărabilă (așa încât orice individ aparte ar putea fi identificat).

Referiri la *primul căzut din al doilea război mondial* sau la *primii oameni care s-au instalat în Australia* sunt cu siguranță destul de vagi: și totuși se presupune, atunci când folosim, că este teoretic posibil într-o zi (sau că ar fi fost posibil în trecut) să se precizeze despre care indivizi era vorba, dacă nu de altceva, măcar pentru faptul că ei cu siguranță au existat.

A hotărî dacă un enunț desemnează indivizi sau clase depinde nu de forma sa gramaticală (pe care bazându-ne putem construi nenumărate și nebunești exemple și contraexemple, fără să ajungem vreodată definitiv la capătul lor), ci de intenția emitenților și de presupunerile destinatarilor. De aceea e necesar un prim contract pentru a hotărî dacă enunțul are funcție referențială sau nu.

Uneori distingerea e foarte ușoară: *bastonul acesta este lung de un metru* desemnează cu siguranță un anumit baston individual,

în timp ce *un metru este echivalent cu 3,2802 picioare* exprimă o lege sau o convenție. Dar în alte cazuri se cere o decizie mai ponderată. Dacă Irod, înainte de nașterea lui Isus, i-ar fi spus Irodiadei că ura toți copiii, probabil că ea ar fi fost de acord că Irod nu se referea la niște copii anume, ci își exprima starea lui de a nu putea suferi copiii în general. Când însă Irod poruncește ucigașilor săi să ucidă toți copiii din Galileea, prin ordinul său înțelege să desemneze *toți* copiii născuți în timpul anului într-un loc precis, *unul câte unul* (între altele, erau identificabili tocmai datorită recensământului care abia fusese făcut)[3].

Există însă un punct pe care trebuie să-l clarificăm, chiar dacă ar trebui să fie clar încă din vremurile lui Platon și Aristotel. Termenii izolați nu afirmă nimic (au cel mult un semnificat): adevărul și falsul se spun numai în enunț, sau în propoziția corespunzătoare. Însă nu înseamnă că a ne referi este același lucru cu a spune adevărul sau falsul (vom vedea că se pot săvârși acte de referință și fără a fi hotărât dacă lucrul la care ne referim se presupune sau nu), dar, cu siguranță, dacă ne referim întotdeauna și numai la indivizi, ne referim la stări ale unei lumi (oarecare). Iar pentru a face aceasta trebuie să articulăm un enunț. Daca spun *pisică*, nu mă refer la nimic. Mă refer întotdeauna și numai la *o* pisică sau la *unele* pisici localizate sau localizabile în timp și spațiu. În schimb, când se spune că ne putem referi la *generalia*, se sugerează că referința este ceva care se face cu termeni izolați. Se întâmplă adesea să auzim persoane foarte respectabile afirmând că cuvântul *pisică* se referă la pisici sau la esența pisicilor. Acesta mi se pare un mod înșelător de a pune problema, din motive spuse mai sus, și la care mă voi menține.

Cuvântul *pisică* semnifică sau denotă, dacă vrem, esența pisicii (sau CN-ul, sau CM-ul corespunzător) întotdeauna și oriși-cum, în afara oricărui context, și de aceea puterea lui semnificantă sau denotativă aparține *tipului* lexical. Același cuvânt desemnează o pisică anume numai în contextul unui enunț exprimat, unde apar specificări de loc și de timp, și de aceea funcția de desemnare e îndeplinită de *ocurență*. Enunțul de tipul *pisicile sunt mamifere* exprimă o gândire, în orice context ar apărea, chiar dacă este găsit într-o sticlă (și, de altfel, se poate decide în orice caz dacă este adevărat sau fals), pe când enunțul *este o pisică în bucătărie* se referă la un X

localizat spațio-temporal și, găsit scris în mesajul conținut de o sticlă, își pierde orice eficacitate referențială. Chiar dacă se poate bănui că era un act de referință, nu se mai poate dovedi dacă, în locul și în momentul în care a fost emis, era adevărat sau fals (*cf.* Ducrot, 1995: 303-305).

După ce am clarificat condițiile în care se poate continua discuția ce urmează, să continuăm.

A se referi la cai

Dacă ne întoarcem din nou la povestea lui Montezuma pe care am relatat-o în **3.3**, se vede că (i) trimișii săi îi transmit prin interpretanți CN-ul calului; (ii) ei se referă astfel, evident, la ceva ce văzuseră în timpul debarcării spaniolilor; (iii) Montezuma înțelege că se referă la ceva, chiar înainte de a fi înțeles despre ce este vorba; (iv) pe baza interpretării lor, Montezuma își construiește un TC al calului datorită căruia, e de presupus, va fi în stare să recunoască referentul atunci când va da cu ochii de el; (v) după cât se pare, Montezuma, după ce a primit mesajul, a rămas îndelung în tăcere și putem crede că nu s-a referit niciodată la cai până în momentul în care i-a recunoscut; (vi) Montezuma ar fi putut, în momentul oportun, să recunoască misteriosul *maçatl* despre care îi vorbiseră solii, și totuși, continuând să rumege lucrurile în sinea lui, ar fi putut să se abțină să vorbească despre ei și, deci, de a se referi la cai.

Toate acestea contează dacă cineva, prin „a te referi la un cal sau la cai", nu înțelege „a intenționa noema calului". Dar atunci ar însemna să ne jucăm cu termenii încă o dată, și referința e o problemă destul de complexă ca s-o complicăm cu problema intenționalității. Cum vom vedea, e suficient să-ți pui problema intenției vorbitorului.

Deci putem asocia un CN cu un termen, acest CN (căruia ar trebui să-i corespundă un TC) conține instrucțiuni pentru recunoașterea referentului, dar instrucțiunile pentru recunoașterea referentului și recunoașterea însăși nu au nemijlocit nimic de a face cu actul de a se referi la ceva.

Acum să complicăm povestea noastră. Spaniolii sosesc la palatul lui Montezuma, acesta crede că recunoaște un *maçatl* în curtea palatului, și aleargă în goana mare la curtenii săi

(printre care sunt și mesagerii săi) afirmând că în curte este un *maçatl*. În acel caz el s-ar fi referit desigur la un cal și așa ar fi înțeles și trimișii săi, dat fiind că tocmai ei erau cei care îi comunicaseră semnificatul cuvântului. Dar unul dintre trimiși ar fi putut avea o îndoială: era sigur că Montezuma folosea cu adevărat cuvântul *maçatl* în sensul în care îl foloseau ei? Problema nu era una de nimic: dacă Montezuma avea dreptate, și în curte apăruse cu adevărat un cal, asta însemna că spaniolii ajunseseră deja în capitală. Dar dacă, ascultând descrierea lor, Montezuma înțelesese greșit, și acum considera că a văzut un cal în timp ce de fapt văzuse altceva? Cu toate că există persoane, chiar respectabile, care susțin că vocabula *cal* se referă întotdeauna și oricând la cai (la cabalinitate) independent de intențiile sau de competența lexicală a vorbitorului, mi se pare că trimișii n-ar fi putut să se mulțumească cu această frumoasă siguranță, pentru că problema lor era să afle ce anume a văzut Montezuma și la ce se referea, chiar dacă greșea numele.

Trimișii aveau problema pe care o au mulți învățați contemporani, aceea a modului în care se poate „fixa referința". Dar problema lor nu era cum să identifice referentul cuvântului *maçatl*, despre CN-ul asupra căruia deja căzuseră de acord. Ei ar fi fost aproape de acord cu cei care definesc extensia unui termen ca mulțime a tuturor lucrurilor pentru care termenul e adevărat (doar că ar fi corectat, foarte potrivit, știind că vorbesc încă de termeni, și nu de enunțuri, „mulțimea lucrurilor la care termenul se poate aplica corect voind apoi să enunțe propoziții adevărate"). Ei trebuiau însă să hotărască dacă Montezuma aplica termenul în mod corect (și criteriul de corectitudine era cel pe care ei – Nomothetii – îl fixaseră în ziua debarcării spaniole), și numai după ce vor fi luat această decizie ar fi putut să *fixeze* referința intenționată de Montezuma prin enunțul *există un maçatl în curtea palatului*. Să se observe că, vorbind, Montezuma este de presupus că avea intenția să folosească cuvântul *maçatl* în același sens în care-l foloseau trimișii săi, dar lucrul ne consolează prea puțin, și-i întărea prea puțin și pe ei. Ei puteau, din principiu de caritate, să accepte că Montezuma îl folosea în același sens ca și ei, dar nu erau siguri de asta.

Trimișii erau siguri că Montezuma se referea la ceva și că ceea ce tocmai punea în aplicare era un act de referire, dar nu erau siguri că el „ținteа" către referentul pe care-l înțelegeau ei.

Ce era de făcut? Nu exista decât o soluție: să-l întrebe pe Montezuma, ca să afle dacă prin cuvântul *maçatl* el înțelegea să se refere la animale făcute în cutare și cutare fel. Firește că nici aceasta nu ar fi fost de ajuns, iar siguranța ar fi atins-o atunci când Montezuma le-ar fi indicat un anumit animal pronunțând termenul însușit, dar până în acel moment trebuia să facă public cât mai mult posibil, stimulând interpretări ale lui Montezuma, CN-ul lui *maçatl*.

Va fi urmat prin urmare o lungă negociere, la sfârșitul căreia ambele părți dețineau o succesiune de cuvinte, gesturi, desene *făcute publice*, un soi de proces-verbal, de declarație notarială. Numai cu ajutorul acelui contract exprimat trimișii ar fi fost mulțumitor de siguri că Montezuma se referea la același lucru la care înțelegeau ei să se refere când ziceau *maçatl*. A fixa referința enunțului voia să spună încă o dată (ca și prin interpretarea TC-ului cu ajutorul unui CN) a explica un lanț de interpretanți controlabili în mod intersubiectiv.

În acel moment trimișii ar fi fost siguri că Montezuma se referea la ceva, că acel ceva la care se referea era ceva pe care ei erau gata să-l recunoască drept un cal, și totuși n-ar fi fost încă siguri că acel cal din curte exista cu adevărat. Lucru care ne spune că a-se-referi-la, a avea intenția (referindu-te) să folosești limbajul așa cum îl folosesc interlocutorii și a poseda aceleași instrucțiuni pentru a recunoaște referentul nu are încă nimic de a face cu faptul că actul lingvistic exprimă o propoziție adevărată.

Cred că de aceste deosebiri trebuie ținut cont atunci când se admite că semiotica de inspirație structuralistă a fost neinteresată de referință. Nu cred că cineva a negat vreodată faptul că folosim limbajul pentru a efectua acte de referință; poate că nu se spusese cu suficientă energie că fac parte din semnificatul unui termen și o serie de instrucțiuni pentru identificarea referentului acestui termen (când el este folosit într-un enunț cu funcții referențiale)[4], dar nici nu s-a negat vreodată că în semnificatul lui *pisică* ar trebui să se afle ceva (fie și „animal felin patruped care miaună") care să ne poată permite să distingem în caz de ocurență o pisică de un covor.

Mai degrabă, dat fiind că problema semioticilor de inspirație structuralistă era cum să definească funcționarea sistemelor de semne (sau a textelor) însele, și independent de lumea la care se puteau referi, accentul era pus în mod preeminent pe

raportul dintre semnificant și semnificat, sau dintre expresie și conținut[5]. Însă faptul că un oarecare sistem de semne putea fi folosit pentru a se referi la obiecte și stări ale lumii nimeni nu-l punea la îndoială, dar, în cuvinte destul de simple, se considera că pentru a putea folosi cuvântul *pisică* cu care să te referi la o pisică era nevoie mai întâi ca vorbitorii să concorde asupra semnificatului „pisică"[6]. Că era însă un mod de a relua, în alt context, afirmația celui de al doilea Wittgenstein (1953, §40) prin care nu trebuie confundat semnificatul unui nume: „Dacă Domnul N.N. moare, se spune că a murit purtătorul numelui, nu semnificatul numelui. Și ar fi lipsit de chibzuială să vorbim în acest fel, pentru că dacă numele ar înceta de a mai avea un semnificat, n-ar avea sens să spunem că domnul N.N. a murit".

Semioticile de inspirație structuralistă porneau de la principiul că actele de referință sunt posibile numai întrucât se cunoaște semnificatul termenilor folosiți pentru a se referi – idee susținută și în interiorul paradigmei analitice, vezi, de exemplu, Frege; dar, spre deosebire de Frege, nu socoteau interesant să aprofundeze fenomenul referinței, considerându-l un accident extralingvistic. Bănuiala mea este că problema a rămas obscură și pentru semanticile veri-funcționale, și din motive evidente: problema referinței nu poate fi rezolvată în termeni formali pentru că are de a face cu intențiile celui ce vorbește și este, de aceea, un fenomen pragmatic. Ca atare, a scăpat atât prizei semioticilor structuraliste, cât și celei a semanticilor modeliste. Provocarea pe care o datorăm teoriei desemnării rigide (chiar dacă, după cum vom vedea, nu o consider persuasivă)[7] e aceea de a ne fi făcut să credem că pot exista acte de referință care, cel puțin la prima vedere, nu presupun înțelegerea semnificatului termenilor folosiți pentru a ne referi.

Povestea adevărată a sarchiaponului

Pentru cine nu știe, sceneta sarchiaponului, celebru în analele teatrului de revistă italian din anii '50, se desfășura într-un compartiment de tren, între Walter Chiari și Carlo Campanini. Pentru scopurile analizei pe care intenționez să i-o fac, consider că-i util s-o rezum în șase momente.

FAZA 1. Chiari intră şi-l salută pe Campanini şi pe ceilalţi călători. Campanini, la un moment dat, se ridică şi pune mâna, în plasa de sus, pe un coş acoperit cu o pânză, şi se retrage ca şi cum ar fi fost muşcat. Îi invită pe ceilalţi să nu facă gălăgie ca să nu deranjeze sarchiaponul, care se ştie că se irită foarte uşor. Chiari, înfumurat şi lăudăros, nu vrea să lase să se vadă că nu ştie ce-i acela un sarchiapon, şi începe să vorbească cu dezinvoltură, fudulindu-se că a avut de a face cu sarchiaponi încă din tinereţe.

FAZA 2. Neştiutor de ce anume este sarchiaponul, Chiari o ia prin încercări. De exemplu, după ce află de la Campanini că sarchiaponul lui este american, afirmă că a văzut numai sarchiaponi asiatici. Aceasta îi permite să arunce la întâmplare enunţarea unor proprietăţi pe care, după spusele lui Campanini, sarchiaponul american nu le are, dar foarte repede îşi dă seama de unele dificultăţi. De exemplu, face aluzie şi prin mimică la tipicul „bot" al sarchiaponului şi Campanini îl priveşte cu un aer interogativ, întrebându-l în ce sens vrea să spună că sarchiaponul are bot; Chiari îşi corectează spusele, afirmând că se exprimase impropriu, prin metaforă, ca să facă aluzie la cioc; dar nici nu termină bine de pronunţat cuvântul *cioc*, că şi observă un aer de uimire pe faţa lui Campanini şi se grăbeşte să se corecteze vorbind de nas.

FAZA 3. De la acest moment încolo avem un crescendo de variaţiuni în ritm tot mai accelerat, în cursul cărora Chiari se încăpăţânează şi devine tot mai aţâţat. Înfrânt şi în privinţa nasului, face aluzie la ochi, apoi vorbeşte de un singur ochi; bătut şi în privinţa ochiului, încearcă să vorbească de urechi, pus în faţa afirmaţiei trântite scurt că un sarchiapon nu are urechi, vorbeşte imediat de aripioare, apoi se întoarce la bărbie, păr, perişori, pene, încearcă o explorare asupra felului în care merge animalul, contrazicându-se apoi imediat spunând că voia să vorbească despre săriturile lui tipice, se hazardează în ce priveşte labele, îşi ia vorba înapoi progresiv asupra numărului lor, încearcă să menţioneze aripile (în faţa privirii năucite a lui Campanini, încearcă să explice că voia să spună că sarchiaponii sunt „leali"*) încearcă cu solzii, menţionează fără succes culoarea (galbenă? albastră? roşie?), foloseşte tot mai des jumătăţi de cuvinte, silabe interogative ca să pândească reacţia (fatalmente negativă) a lui Campanini[8].

---

* Aluzie la un joc de cuvinte: *le ali* (=aripile) şi *leali* (=leali) (n.t.).

FAZA 4 sau climaxul scenetei. Chiari, exasperat, explodează într-o groaznică înjurătură eliberatoare la adresa jivinei aceleia „scârboase", a animalului aceluia imposibil, care nu are rât, n-are cioc, n-are labe, copite, gheare, degete, picioare, unghii, pene, solzi, coarne, păr, coadă, dinți, ochi, coamă, gușă, ochi, creastă, limbă – și renunță să mai înțeleagă tot ce-o mai fi fiind el.

FAZA 5. Chiari îl somează pe Campanini să-i arate sarchiaponul, ceilalți călători se îndepărtează terorizați, imediat ce Campanini dă să deschidă coșul. Chiari se sperie și el, și în sfârșit Campanini îi dezvăluie serafic că sarchiaponul nu există, îi arată coșul gol și-i mărturisește că obișnuiește adesea trucul acela ca să-i îndepărteze pe nepoftiți și să rămână singur în compartiment.

FAZA 6. Urmează o „coadă", o prelungire, în care Chiari (redobândindu-și obrăznicia) vrea acum să facă să se creadă că intuise de la bun început că era vorba de o poantă.

Există cutii închise?

Povestea sarchiaponului mi se pare exemplară. În Faza 1 avem doi interlocutori dintre care primul *pune* în discuție un termen, iar celălalt (respectând regulile conversaționale) *presupune* – până la proba contrară – existența obiectului corespunzător[9]. Dat fiind că la început Chiari nu știe ce proprietăți are un sarchiapon, afară de aceea că este, probabil, un animal, tratează termenul corespunzător *ca pe o cutie închisă*.

Vreau să explic ce înțeleg prin cutie închisă. Ea nu are nimic de a face cu acea „cutie neagră" în care am afirmat repetat că nu intenționez să-mi vâr nasul. Dacă vrem, înțelegem o cutie închisă ca pe o cutie albă: o cutie neagră e ceva care prin definiție nu se poate deschide, în timp ce o cutie albă, chiar dacă-i închisă, ar putea până la urmă să fie deschisă. O cutie închisă este aceea care ne este oferită, legată cu o fundă frumoasă, la sărbătorile de Crăciun sau de ziua noastră: înainte chiar să o fi deschis intuim că conține un cadou și începem să-i mulțumim celui care ne-a oferit-o. Îi acordăm încredere, presupunem că nu este așa de farsor și de needucat încât să ne expună surprizei de a găsi cutia goală. Tot la fel, a cumpăra ceva în cutie închisă înseamnă a-i da credit vânzătorului, a presupune că în cutie o să fie efectiv ceea ce garantează el.

În interacțiunea comunicativă cotidiană acceptăm foarte multe referiri cu cutia închisă: dacă cineva ne spune că trebuie să plece de urgență pentru că domnul Todi s-a îmbolnăvit, acceptăm că există undeva un domn Todi, chiar dacă înainte nu știam nimic despre el. Dacă însă interlocutorul spune că pentru a ne obține plata ramburs a călătoriei noastre la un congres ținut la Vipiteno trebuie să ne ducem la Todi, ne grăbim să-l întrebăm îngrijorați dacă prin numele acela înțelege să se refere la cunoscutul oraș Todi sau la un funcționar din administrația primăriei din Vipiteno, și vrem să știm imediat cum să-l identificăm sau să-l reperăm. Dar acesta e un caz extrem. De obicei, afară de cazurile de neîncredere preventivă, luăm de bun faptul că, dacă vorbitorul pune în vorbire pe cineva sau ceva, acesta există în vreun loc. Colaborăm la actul de referire chiar fără să știm nimic despre referent, și chiar ignorând semnificatul termenului pe care-l folosește vorbitorul.

În **3.7.1** am povestit cum, eu însumi nefiind în stare să deosebesc un ulm de un fag, recunosc bine mangrovele (pe care într-o zi le-am identificat pentru că citisem despre ele în atâtea cărți de călătorii) și bananierul, despre care-mi oferiseră atâtea instrucțiuni cărțile lui Salgari. Eram convins că nu știu nimic despre paletuvieri (despre care tot cărțile lui Salgari îmi vorbiseră foarte mult) până ce într-o zi am descoperit într-o enciclopedie că paletuvierii sunt mangrove. Acum aș putea să-l recitesc pe Salgari imaginându-mi mangrovele de fiecare dată când el numește paletuvierii. Dar ce am făcut timp de ani de zile, încă din copilărie, citind despre paletuvieri fără să știu ce anume erau? Din context dibăcisem eu că era vorba de vegetale, ceva asemănător cu arborii sau arbuștii, dar asta era unica proprietate pe care reușeam s-o asociez cu numele. În ciuda acestui fapt, am putut citi *prefăcându-mă* că știu ce anume erau. Integram cu ajutorul fanteziei puținul acela pe care putusem să-l întrevăd din cutia semideschisă, dar de fapt luam ceva în cutie închisă. Știam că Salgari se referea acolo la ceva, și mențineam deschisă interacțiunea comunicativă, ca să pot să înțeleg restul povestirii, acceptând (pe încredere) că existau în vreun loc niște paletuvieri și că ei erau niște vegetale.

Acceptarea cu cutia închisă ar putea fi înțeleasă ca un caz de *desemnare rigidă*. Potrivit teoriei desemnării rigide, într-un contrafactual ce-i sustrage lui Aristotel orice proprietate cunoscută, noi va trebui să ne pregătim în orice caz să-l considerăm

drept cel care a fost botezat ca atare într-un moment determinat și, făcând aceasta, acceptăm cu cutia închisă ca un fel de legătură neîntreruptă să lege rostirea actuală a numelui de individul astfel botezat. Totuși, în teoria desemnării rigide există o ambiguitate (poate nu singura). Pe de o parte, va trebui să acceptăm că – printr-un lanț neîntrerupt care leagă obiectul, cel ce primește numele odată cu actul botezului său, de numele folosit ce se referă la el – obiectul ar fi cel care cauzează aproprierea referinței (Kripke, 1972: 89). Pe de alta, se susține că receptorul (primitorul) numelui trebuie să aibă intenția de a-l folosi cu aceeași referință ca și a celui de la care l-a învățat (Kripke, 1972: 94). Nu e vorba de același lucru.

Fiindcă sarchiaponul nu există, nu există obiect care să fi putut cauza folosirea numelui. Cu toate acestea, e sigur că Chiari acceptă să folosească numele *sarchiapon* în același fel în care presupune că-l utilizează Campanini. Cu cutia închisă. Dacă a existat un lanț cauzal, el nu merge prin urmare de la obiect la folosirea numelui, ci de la decizia (lui Campanini) de a folosi numele la decizia lui Chiari de a-l folosi așa cum îl folosește Campanini. Nu este vorba de o cauzalitate „obiect → nume", ci de cauzalitate „folosire$_1$ a numelui → folosire$_2$ a numelui". N-am nici o intenție să rezolv această problemă din punctul de vedere al unei teorii cauzale a referinței, dat fiind că nu o împărtășesc. Am putea spune că, în cazul în care sarchiaponul ar exista și ar avea o esență, avem desemnare „rigidă", pe când în cazul în care este imaginat de cel care botează cu numele respectiv fantasma închipuirii lui, avem desemnare „moale". Însă nu știu deloc ce înseamnă atât desemnarea rigidă, cât și desemnarea moale, pentru că această diferență are probabil relief ontologic, dar nu semiozic: actul de referință pus în funcție de Campanini și acceptat de Chiari ar funcționa în același fel în ambele cazuri.

Problema mi se pare mai degrabă alta. Și anume că metafora cutiei închise e imprecisă. Cutiile închise (dacă voim să filăm metafora) ne spun întotdeauna ceva despre ce se află înăuntru, pentru că inevitabil poartă o etichetă. Dacă eu folosesc un nume propriu cum ar fi Ghedeon, declar automat că purtătorul numelui e o ființă omenească de sex masculin, dacă folosesc Doroteea, declar că e de sex feminin, dacă pun în scenă în vorbire pe fratele meu Giacomo, Giacomo e deja o ființă omenească de sex masculin care are proprietatea de a fi fratele meu, Salgari își

etichetase paletuvierii ca vegetale şi – pentru a încheia – dacă-l numesc pe Giuseppe Rossi, există posibilităţi ferme ca desemnatul să fie un bărbat italian, dacă-l numesc pe Jean Dupont există posibilităţi mari să fie francez, dacă-l numesc pe Paolo Sisto Leone Pio Odescalchi Rospigliosi Colonna sunt mari posibilităţi ca el să aparţină nobilimii romane, aparte faptul că (cel puţin la origine), dacă cineva se numea pe numele de familie Fabbri, era descris ca fiul fierarului, iar dacă se numea Müller aparţinea familiei morarilor. E prea puţin pentru a-i indica pe numiţii Pietro Fabbri sau Franz Müller, dar destul pentru a spune că şi numele proprii nu sunt cu totul goale de conţinut.

Să se observe că dacă numele proprii n-ar avea un conţinut (ci numai un desemnat) nu ar putea exista *antonomasia vossianica*, ce nu e aceea în care un termen general se aplică prin excelenţă la un individ (Împăratul, pentru Napoleon, *The Voice* pentru Frank Sinatra), ci aceea în care un nume de individ este folosit, prin excelenţă, ca sumă de proprietăţi (cutare e un Pico della Mirandola, sau un Hercule, sau un Iuda, cutare e o Messalină, sau o Venus).

Iniţial, povestea sarchiaponului pare aceea a unei cumpărături neatente cu cutia închisă, dar în realitate Campanini, spunând că nu trebuie deranjat sarchiaponul fiindcă e iritabil, pune deja o etichetă pe cutie (sau pe coş): sarchiaponul este o fiinţă vie. De aici porneşte Chiari, şi înţelege de îndată să folosească termenul ca pe „un cârlig pentru a atârna de el descrieri". Tentativele lui Chiari în Faza 3 urmăresc să clarifice care sunt proprietăţile animalului, şi deci să obţină instrucţiuni pentru identificarea şi recunoaşterea referentului. Să se observe că în această scenetă este exemplificată şi deosebirea dintre a vorbi despre şi a-se-referi-la. Campanini se referă la un sarchiapon individual (cel din coş). Chiari acceptă referirea şi se referă la acel sarchiapon. Dar, pentru a stabili cum este, încearcă o recurgere la universal, sau la obiecte generale. Afirmă că a cunoscut alţi sarchiaponi şi – încercând să le definească proprietăţile – vorbeşte despre sarchiaponi în general sau, altfel spus, încearcă să obţină informaţii pentru a alcătui cel puţin din tentative CN-ul *sarchiaponului* şi pentru a-şi forma TC-ul lui sau pentru a găsi o posibilitate de cogniţie a sarchiaponului-tip. Pentru a face asta se referă mereu la animalul din coş ca la o ocurenţă care ar trebui să manifeste toate proprietăţile tipului. Nu se contractează referinţa fără a pune în scenă conţinuturi.

Dialogul care se desfășoară în Faza 3 ar putea fi înțeles ca un proces de „golire succesivă" a oricărei proprietăți posibile în așa fel încât acel cârlig de atârnat descrieri să rămână gol. Deoarece Campanini neagă orice posibilă proprietate a sarchiaponului, lui Chiari nu-i rămâne – aparent – decât să accepte numele în mod rigid. Și așa pare să facă atunci când, în Faza 4, insultă jivina misterioasă, imputându-i că nu corespunde nici unei descrieri cu putință. Dar el nu încetează să se refere la făptura aceea blestemată ca la o „jivină".

Când Campanini, în Faza 5, dezvăluie că sarchiaponul nu există, Chiari își dă seama că până atunci a vorbit despre un individ inexistent, sau de unul născut din fantezia lui Campanini, un individ fictiv care exista doar în lumea posibilă a fabulației altuia. Dar chiar după ce păcăleala este dezvăluită, iată că Chiari (în Faza 6) continuă să se refere la sarchiapon. Atâta că nu se mai referă la el ca la un element care mobilează lumea reală, ci ca la un element al lumii posibile inventate, a lui Campanini. Am putea discuta dacă în Fazele 1-5 Chiari vorbea de un sarchiapon$_1$, pe care-l considera existent, și în Faza 6 nu se referea cumva la un sarchiapon$_2$, despre care știe acum că există doar într-o lume fictivă. Dar de fapt se referă tot la sarchiaponul despre care vorbea Campanini, atât că înainte îi atribuia proprietatea de a exista în lumea reală, iar acum îi atribuie proprietatea de a nu exista[10]. Cei doi s-au pus foarte bine de acord și știu despre ce vorbesc.

Morala poveștii este că (i) a se referi la ceva este o acțiune pe care vorbitorii o îndeplinesc pe baza unei negocieri; (ii) actul de referință îndeplinit când se folosește un termen ar putea, în principiu, să nu aibă nimic de a face cu cunoașterea semnificatului termenului și nici cu existența sau inexistența referentului – cu care nu întreține nici un raport cauzal; (iii) cu toate acestea, nu există desemnare definibilă ca rigidă care să nu se sprijine pe o descriere („etichetă") de pornire, fie ea și foarte generală; (iv) de aceea și cazurile aparente de desemnare absolut rigidă constituie niște direcționări ale contractului referențial, momentul auroral al raportului, niciodată momentul final.

S-ar putea obiecta că suntem în prezența unei scenete comice. S-ar întâmpla același lucru dacă dialogul s-ar desfășura între doi oameni de știință, dintre care unul ar începe să vorbească despre o substanță X, pe care a descoperit-o, și s-ar lămuri la sfârșit că acea substanță nu există sau nu are nici una dintre

proprietățile pe care descoperitorul i le atribuia? Într-o situație asemănătoare, un învățat s-ar comporta altfel *din punct de vedere moral și științific*, descalificându-l public pe cel care l-a mințit, dar din punct de vedere semiozic lucrurile nu s-ar petrece diferit. La un congres științific ulterior învățatul ar continua să citeze substanța X ca exemplu de substanță imaginară, subiect al unei trișerii științifice (sau al unei grosolane erori), dar ar continua să se refere la ea ca la aceea despre care vorbise atunci când, înainte de a fi început cuvenitele controlări, o luase drept existentă cu cutia închisă[11].

Știu foarte bine că există o altă interpretare, dacă nu a poveștii sarchiaponului, cel puțin a celei a substanței X. Unii ar spune că, din moment ce substanța nu există, expresia *substanța X* nu are referent, și nu-l avea nici atunci când, la început, omul de știință considera, cu cutia închisă, că îl avea. Dar a spune că o expresie nu se poate aplica nici unui referent nu înseamnă că nu se poate folosi pentru un act de referință, și asupra acestui punct vreau cu să insist. În această oscilare între posibil referent al termenului și utilizare a termenului în acte de referire se ascunde o ambiguitate care a generat multe dispute despre ontologia referinței.

Mintea Divină ca *e-mail*

Prin ontologii ale referinței înțeleg întâi de toate poziția filosofică potrivit căreia indivizii (Pavel, Napoleon, Praga sau Padul) pot fi desemnați *rigid*, în sensul că, oricare ar fi descrierea pe care o atribuim unui nume, el se referă în orice caz la ceva sau la cineva care a fost astfel botezat într-un moment dat al spațiului-timp și care – oricâte proprietăți i-ar fi fost greșit cunoscute – va rămâne permanent *acel* cineva sau ceva (un *principium individuationis* bazat pe o *materia signata quantitate*). Însă teoria referinței ontologice a fost extinsă și la *quidditates* (esențele sau obiectele generale) care, chiar și atunci când nu le-am cunoaște, ar fi niște constanțe de natură ce au o obiectivitate a lor în afara atât a actelor noastre mentale, cât și a modului în care cultura le cunoaște și le organizează. Lărgirea ipotezei nu e nejustificată: dacă se acceptă că un nume de persoană poate fi legat de o *haecceitas* (fie și din trecut, și deci

imaterial), de ce un nume generic n-ar putea fi legat direct de o *quidditas*? E mai imaterială Cabalinitatea sau *haecceitatea* lui Assurbanipal, din care consider că nu mai avem nici măcar un pumn de pulbere? În ambele cazuri, așa cum vom vedea, nu se poate evita să fim de acord că legătura este dată de ceea ce Putnam (1981: 59) numește *noetic rays* (și care, firește, sunt doar o ficțiune teoretică).

Din acest punct de vedere, după o teorie ontologică a referinței, termenul *apă* s-ar referi la H_2O în orice lume posibilă, așa cum numele *Napoleon* s-ar referi permanent și rigid la acel *unicum* care în istoria universului s-a constatat, genetic, fiziologic și biografic, o singură dată (și așa ar rămâne și dacă într-o lume viitoare guvernată de feministe radicale Napoleon ar fi amintit doar ca individ dotat cu unica proprietate de a fi fost soțul Iosefinei).

Aceasta ar fi o ontologie „forte" prin care referirea la apă ar părea să facă abstracție de orice cunoaștere sau intenție sau credință a vorbitorului. Însă această perspectivă, pe de o parte, nu exclude întrebarea la ce anume este referirea. Iar pe de alta, nu elimină noțiunea de „cogniție": pur și simplu le mută pe amândouă din psihologie în teologie. Ce anume vrea să spună că vocabula *apă* se referă întotdeauna, și oricum ar fi ea, la o H_2O dincolo de orice intenție a vorbitorilor? Va trebui să spunem ce anume este acel soi de sârmă de fier ontologic ce ancorează cuvântul cutare de esența cutare – și filând metafora va trebui să ne gândim la esență ca la ceva foarte hirsut, din care emană multe fire de sârmă, ce o leagă de *water*, de *aqua*, de *eau*, de *Wasser*, de *voda*, de *shui* și până și de termenul (încă inexistent) care va fi născocit în anul 4025 de vizitatorii saturnieni ca să indice acel lichid transparent, necunoscut lor, pe care-l vor găsi pe planeta noastră.

O ontologie forte, pentru a exclude intențiile vorbitorilor, dar a întemeia într-un fel legătura referențială, ar trebui să presupună o Minte Divină, sau Infinită, cum vrem să-i spunem. Dând ca scontat faptul că lumea ar exista independent de cunoașterea pe care o avem noi despre ea, și că există ca populare cu esențe reciproc reglementate de legi, numai o Minte care o cunoaște exact așa cum este (și cum a făcut-o) și care acceptă cu indulgență că și în limbi diferite ne putem referi la aceeași esență poate „fixa" referința în chip stabil.

Ca să preluăm cunoscutul exemplu al lui Putnam (1975, XII), dacă ar exista pe un Pământ Geamăn ceva care seamănă întru

totul și în toate cu apa de pe această planetă, ar avea același aspect, gust și efecte biochimice, și totuși n-ar fi H_2O, ci XYZ, pentru a spune că oricine (de pe ambele planete) ar vorbi de *apă* s-ar referi la H_2O dar nu la XYZ, trebuie acceptat că o anume Minte Infinită gândește exact în acest fel, pentru că numai gândirea ei ar garanta legătura dintre nume și esențe. Dar tocmai Putnam e acela (1981, III) care, opunând un realism intern perspectivei externaliste, spune că aceasta din urmă, pentru a fi credibilă, ar presupune exact un Ochi al lui Dumnezeu.

A postula o Minte Divină pune însă o problemă interesantă în termeni de intenționalitate. Trebuie să admitem că Mintea Divină „știe" că orice emitere a termenului *apă* se referă la esența apei, iar care este raportul intențional ce leagă Mintea Divină de conținutul „știutului" ei scapă capacității noastre de înțelegere (și de fapt postulăm că se întâmplă așa, și nu spunem cum se întâmplă). Dar ce anume garantează că fiece pronunțare *a noastră* a termenului *apă* se adecvează intenționalității Minții Divine? Evident, nimic altceva decât buna noastră *intenție* că atunci când vorbim despre apă înțelegem să facem, ca să zicem așa, voia lui Dumnezeu și înțelegem (în chip voluntar) să ne adecvăm intenției Minții Divine.

Să se observe că spun „intenției", și nu „intenționalității" unei Minți Divine. A te întreba ce anume este intenționalitatea unei Minți Divine trece dincolo de limitele acestor modeste reflecții – și chiar ale unor reflecții mult mai orgolioase. Problema este că e greu să hotărăști până și ce anume va să-nsemne a te adecva intenției Minții Divine.

Admit că există acum un fenomen ce ar putea conta ca model al Minții Divine, și de desemnare absolut rigidă. Este fenomenul adresei *e-mail*. La „numele" alcătuit de această adresă (să zicem: *adam@eden.being*) corespunde cu siguranță o entitate și numai una singură (nu e spus că este un individ fizic, ar putea fi o firmă, dar numai aceea singură, și nu alta). Noi putem să nu știm deloc ce proprietăți are destinatarul (Adam ar putea să nu fi fost primul om, ar putea să nu fi mâncat din pomul binelui și al răului, ar putea să nu fi fost soțul Evei etc.), dar știm că numele acela (adresa) ține (printr-un lanț de fenomene electronice pe care nu e cazul să le analizăm în detaliu, dar eficienței acestuia îi suntem zilnic martori) spre o entitate individuală ce se distinge de oricare alta, independent de credințele noastre, de opinii, cunoștințe lexicale și de cunoașterea pe

care o avem despre modul în care „ținteşte" spre el. Am putea în cursul timpului să asociem multe proprietăți la numele acela, dar nu e necesar să o facem: știm că dacă-l scriem în programul nostru de *e-mail* vom ajunge la adresa aceea și nu la alta[12].

Și știm că totul depinde de o ceremonie de botez și că puterea referențială a adresei pe care o folosim e datorată *în chip cauzal* botezului respectiv.

Dar un fenomen de genul acesta (așa de absolut „pur" și indiscutabil, independent de intențiile și de competențele oricărui corespondent) se constată numai cu *e-mail*-ul. Că sistemul de *e-mail* este un model al Minții Divine poate să pară și confortant, și blasfemator, dar e singurul caz în care noi ne folosim de o desemnare absolut rigidă după modelul, dacă nu al unei Minți, cel puțin al unei Rețele Divine.

De la Mintea Divină la Intenția Comunității

Cum se iese dintr-o ontologie forte, garantând în același timp o oarecare obiectivitate a referinței? Născocind o ontologie slăbită a Minții Comunității (ai cărei reprezentanți privilegiați sunt, în funcție de sectoare, Experții). În acest sens, a ne referi corect la apă înseamnă a ne referi la ea în modul în care se referă la ea comunitatea experților – care astăzi concordă asupra faptului că este H_2O și mâine ar putea, luând act de falibilitatea cunoașterii, să decidă pentru o altă definiție. Dar aceasta nu rezolvă deloc problema pe care ne-o punea ipoteza Minții Divine: ce anume ne garantează că atunci când folosim cuvântul *apă* într-o operație de referire îl folosim așa cum face Mintea Comunității? Pur și simplu decizia noastră (voluntaristă) că atunci când folosim cuvântul înțelegem să-l folosim în același sens în care îl folosesc experții.

Însă făcea oare un lucru diferit Chiari în sceneta sarchiaponului, hotărât să folosească cuvântul *sarchiapon* în același mod în care îl folosea Campanini? Pur și simplu Chiari accepta că acel Campanini era un Expert. Există o diferență ontologică între opinia lui Campanini și aceea a lui Einstein? Există numai convingerea noastră că, statistic vorbind, enciclopediile cunoscute nouă îl înregistrează pe Einstein ca expert calificat, în timp ce nu-l menționează pe Campanini (și admit că există

motive foarte serioase pentru preferința aceasta). Asta vrea să spună că noi, vorbind, avem o idee, uneori vagă, alteori precisă, despre unele materii în jurul cărora circulă consensul Comunității.

Dacă pentru termeni de genuri așa-zise naturale (cum ar fi apă sau aur) se presupune că există expertul ca Interlocutor Privilegiat (interpret autorizat al Comunității), aceasta nu se întâmplă și pentru *vărul meu, Artur, Pisica Mafaldei* sau *primul hominid ajuns în Australia*. Aici posibilitatea de contract rămâne foarte largă, deoarece cuvântul lui Campanini contează cât și cel al lui Einstein.

De exemplu, în fața enunțului *Napoleon s-a născut la Modena*, având eu convingerea că Napoleon *al meu* s-a născut la Ajaccio, nu accept deloc să folosesc numele după intențiile Comunității pentru că, cel puțin din principiu de caritate, imediat bănuiesc că vorbitorul înțelege să se refere la un *alt* Napoleon. Deci mă străduiesc să controlez acuratețea referinței încercând să-l fac pe interlocutorul meu să interpreteze CN-ul pe care-l face el să corespundă numelui de *Napoleon*, ca să descopăr eventual că Napoleon al său s-a născut în secolul nostru, e un vânzător de mașini uzate, și deci mă găsesc în fața unui caz banal de omonimie. Sau îmi dau seama că interlocutorul înțelege să se refere la același Napoleon ca și al meu, și de aceea înțelege să emită un enunț istoriografic care sfidează noțiunile enciclopedice în vigoare (și deci Mintea Comunității). În cazul ăsta voi avea grijă să-i cer probe convingătoare ale enunțului său.

Dar în sfârșit, să încercăm să luăm în serios hotărârea de a folosi un termen potrivit intenției și acordului Experților sau ale Comunității. Să presupunem că, în fața amenințării cu extincția a elefanților africani, E.C.O. (Elephant Control Organisation) își dă seama că: (i) în zona Kwambia există trei mii de elefanți, mai mult decât poate suporta echilibrul ecologic (elefanții distrug recoltele și deci populația e nevoită să-i masacreze, pe când dacă ar fi în număr mai mic, ar putea să-i tolereze); (ii) în zona Bwana elefanții, masacrați de vânătorii de fildeși, sunt pe punctul extincției; au fost emise legi severe care ar putea garanta supravețuirea lor, dar exemplarele aflate în circulație sunt prea puține pentru a garanta continuitatea speciei; (iii) se cere să se captureze o mie de elefanți din Kwambia și să fie transferați în Bwana; (iv) Confederația Statelor Africane și World Wildlife Fund au aprobat operația și i-au însărcinat cu ea pe funcționarii de la E.C.O.

În cursul acestor preliminarii ne-am referit la Kwambia și Bwana, și se presupune că există un acord în privința referentului acestor nume de teritoriu. Acum sunt *desemnați* toți cei trei mii de elefanți din Kwambia, unul câte unul, afirmând că, dintre aceștia, o mie vor fi transferați în Bwana. Încă nu se știe care sunt aceste o mie de exemplare, dar, așa cum se poate desemna un copil care e pe punctul de a se naște, e posibil să desemnăm cei o mie de elefanți care, în ziua când ar fi transferați în Bwana, ar fi exact aceia și nu alți indivizi. Problema este ca funcționarii de la E.C.O. să cunoască cu exactitate semnificatul termenului *elefant* și să nu transfere din greșeală rinoceri sau hipopotami.

Nu-i de ajuns să spunem că funcționarii de la E.C.O. au intenția să folosească termenul *elefant* pentru a se referi la același gen de indivizi la care se referă Experții. Această înțelegere, bazată pe buna lor voință, contează numai pentru a direcționa discursul. Experții vor să fie siguri că nu există neînțelegeri posibile. De aceea le comunică funcționarilor însărcinați că ei înțeleg prin elefant un animal care, potrivit științei oficiale, are proprietățile XYZ, și furnizează și instrucțiuni pentru a recunoaște animalele dotate cu aceste proprietăți. Dacă funcționarii ce au sarcina respectivă consimt și declară că vor să captureze și să transfere o mie de exemplare de animale XYZ, operația poate să înceapă.

În acest punct e irelevant să afirmăm că angajații de la E.C.O. au avut buna intenție să folosească termenul potrivit intenției Experților. De fapt, între ei și Experți s-a pus binefăcătoarea intermediere a unei serii de interpretanți (descrieri, fotografii, desene) și asupra acestora intervine acordul. Dacă din întâmplare în Kwambia ar exista și elefanți albi, rarisimi, părțile contractante trebuie să se pună de acord dacă prin termenul *elefant* înțeleg și elefanții albi sau îi exclud, dat fiind că de acest acord depinde corectitudinea intervenției ecologice.

Încă o dată, desemnarea rigidă a avut funcție introductivă, pentru a dirija contractul, dar nu în ea se încheie contractul.

Qui pro quo și negocieri

Să presupunem că cineva ne spune că la 25 septembrie 1555 a fost semnat un tratat de pace la Augsburg și noi nu știm că e vorba despre orașul pe care-l numim Augusta. Ne uităm la

o cutie încă închisă, care nu este cea în care situăm în mod obișnuit orașul Augusta. Se poate ca lucrul să ne intereseze atât de puțin, încât să renunțăm la orice negociere; posibil că vom cere alte precizări, punând întrebări despre orașul acela ciudat, deveniți curioși din cauza faptului că acolo s-a semnat o pace în aceeași zi în care se semnase și la Augusta; și se mai poate, iarăși, ca, din principiu de caritate, să presupunem de îndată că vorbitorul înțelege să se refere, prin numele *Augsburg*, la același oraș pe care noi îl numim Augusta. Dar în orice caz s-ar vedea cât de mult condiționează și dirijează cunoștințele noastre enciclopedice –, și, prin urmare, ceea ce știm noi despre conținut – negocierile noastre de contract, pentru succesul referinței.

Aceasta permite să se rezolve și aparentul paradox (elaborez, cu oarecare libertate, din Kripke, 1979) al unui oarecare Pierre care auzise mereu vorbindu-se în Franța despre *Londres* și-și făcuse ideea că era vorba de un oraș foarte frumos, drept care scrisese în jurnalul său zilnic că *Londres est un ville merveilleuse*; iar pe urmă i se întâmplase să se ducă în Marea Britanie să învețe engleza prin contact direct, să viziteze un oraș pe care locuitorii îl numeau *London*, să-l găsească insuportabil și să scrie în obișnuitul său jurnal (din nefericire fiind și bilingv) că *London is an ugly city*. Iar de aici chinul traducătorului său italian care ar trebui să-l facă să afirme (contradictoriu) că Londra e frumoasă și extrem de urâtă în același timp – ca să nu mai spun de logicienii ce n-ar ști cum să se descurce față de două afirmații așa de nerușinat de contradictorii etc.

În felul acesta se dă vina pe traducători, pe logicieni și pe persoanele normale. În povestea asta, una din două: fie Pierre a văzut Londra, își dă seama, pe baza câtorva descrieri pe care le primise pe când i se vorbea de *Londres* (oraș englez, traversat de un fluviu și având un Turn), că din greșeală crezuse că existau două orașe, dar era unul sigur; fie Pierre e un imbecil și a acceptat prima referire la *Londres* cu cutia închisă, fără să știe nimic altceva decât faptul că era un oraș, și n-a înțeles nicidecum că numele *London* se referă la același obiect. În primul caz, îi dăm timp lui Pierre să converseze cu alte persoane și să corecteze ceea ce crede el, și eventual să spună că prima oară considerase (pe baza unor zvonuri necontrolate) că Londra era frumoasă, iar pe urmă a descoperit că era urâtă. Ori invers, Pierre persistă în confuzia lui cognitivă și semantică și – aparte faptul că în felul ăsta ne întrebăm de ce trebuie

traduse însemnările unui imbecil – traducătorul ar trebui să introducă niște note, ca să explice că este vorba de un interesant document semiotic și psihiatric, pentru că Pierre e unul dintre aceia ce-și confundă nevasta cu o pălărie sau vorbesc despre Napoleon Bonaparte (ca prim consul și înfrânt la Waterloo) cu intenția de a se referi la ei înșiși. Dar toate astea sunt de domeniul psihiatriei, nu al semanticii.

Să se observe că echivocurile de felul acesta sunt mult mai obișnuite decât ne lasă să credem exemplul examinat mai sus, ales cu gustul improbabilului. Un colecționar de cărți vechi poate să găsească într-un catalog prima ediție, din 1662, din *Physica Curiosa* a lui Gaspar Schott, ca apărută la Würzburg. Apoi, într-un alt catalog, găsește că prima ediție a fost publicată în același an la Herbipolis. Deci notează în jurnalul său că există două ediții ale aceleiași opere, în același an, în două orașe diferite – fenomen ce nu-i obișnuit în epocă. Dar un simplu supliment de instruire i-ar îngădui să verifice că Würzburg, un plăcut orășel bavarez, are printre proprietățile sale enciclopedice și pe aceea de a fi fost desemnat în trecut ca Herbipolis (iar, între altele, numele german traduce literal numele latinesc). Sfârșitul tragediei. Era de ajuns să întrebe. Oamenii, când ascultă acte de referire, de obicei *pun o mulțime de întrebări.* Dacă colecționarul acela n-a știut să întrebe (sau să consulte lexicoane foarte precise într-o astfel de materie), devine pur și simplu subiect pentru o anecdotică distractivă, precum studentul acela (pare că-i adevărat) care într-o teză menționase „cunoscuta" dispută dintre Voltaire și Arouet.

Pe ansamblu, mi se pare că aceste modalități contractuale, puse în locul unor operații cognitive, ar reprezenta o zugrăvire mai fidelă a ceea ce facem noi efectiv atunci când ne referim la ceva, decât tabloul sugerat de teoriile ontologice ale referinței. Prin toate acestea nu am deloc intenția să consider insipide nici chestiunea referinței ontologice, nici comorile de subtilitate ce s-au cheltuit și continuă să se cheltuie pentru a o descâlci. Și nu atât pentru că chestiunea este de o deosebită importanță în inversul discuțiilor științifice, unde dacă doi astronomi vorbesc despre nebuloasa G14 trebuie să fie siguri în privința a ceea ce menționează: referirea la nebuloasa G14 este și ea materie de negociere, cu siguranță mult mai mult decât se-ntâmplă cu actele noastre de referință de zi cu zi (în care de multe ori „lăsăm lucrurile baltă"), și desigur, cu criterii

mult mai riguroase. Problema e mai degrabă că pentru a ne putea referi în chip contractual și pragmatic *noi avem nevoie de ideea ordonatoare a referinței ontologice.*

Cazul ciudat al doctorului Jekyll și al fraților Hyde

La Londra există doi frați, John și Bob Hyde, gemeni perfecți, egali întru totul. Cei doi (nu mă întrebați de ce, dar evident că așa le place lor, hotărăsc să dea viață unui singur personaj public, doctorul Jekyll, și se pregătesc pentru asta încă din cea mai fragedă copilărie. Fac împreună studii de medicină, încep stagiul de practică, devin un medic (doctorul Jekyll) de mare reputație, care este numit director al Clinicii Universitare. Încă de la începutul începuturilor, cei doi frați respectă o regulă; îl întruchipează pe Jekyll o zi unul și o zi celălalt. Când John este Jekyll, Bob rămâne închis în casă să mănânce conserve și să se uite la televizor, și invers, în ziua următoare. Seara, cel ce se întoarce de la servici îi povestește celuilalt orice mic amănunt din ziua aceea, așa încât celălalt, în ziua următoare, să-i poată lua locul și nimeni să nu bage de seamă înlocuirea.

Într-o zi John, în timp ce e de serviciu, începe o relație amoroasă cu doctorița Mary. Firește că a doua zi Bob continuă raportul și povestea continuă, spre marea satisfacție a celor trei protagoniști, John și Bob fiind îndrăgostiți de aceeași femeie, iar Mary convinsă că iubește un singur bărbat.

Acum, dacă Mary îi spune bunei sale prietene Ann, căreia nu-i ascunde nimic, *ieri-seară am fost cu Jekyll*, și admițând că cu o seară înainte a fost de serviciu Bob, la cine se referă Mary? Potrivit unei teorii ontologice a referinței, s-ar putea spune că, chiar dacă Mary crede că Bob se numește Jekyll, din moment ce se referă la persoana pe care a frecventat-o cu o seară înainte (botezată la naștere cu numele de Bob Hyde), se referă la Bob. Dar când în ziua următoare Mary, după ce a mai petrecut o seară plină de pasiune cu John, îi repetă lui Ann că și cu o seară înainte a fost cu Jekyll, la cine se referă ea? Deși ea crede că John Hyde se numește Jekyll, din punctul de vedere al unei Minți Infinite ea se referă la John. Prin urmare, ea se referă în zile alternative la persoane diferite, cu ajutorul aceluiași nume greșit, dar nu știe.

E clar că această dublă referință, din punct de vedere pragmatic, este pentru noi (ca și pentru ea) de cea mai mică importanță. Probabil că un contabil ceresc, care ar trebui să țină socoteală de toate actele de referință pronunțate pe pământ, ar fi înregistrat că la 5 decembrie Jekyll era Bob, iar la 6 decembrie era John. John și Bob ar voi să se poată situa din punctul de vedere al unei Minți Infinite, pentru că ar putea fi foarte important pentru ei să știe dacă, în confidențele ei față de Ann, Mary ar aprecia o seară ca fiind mai satisfăcătoare decât cea precedentă. Însă John și Bob sunt chiar niște personaje de excepție, care în povestea asta a mea îndeplinesc funcția de *deus ex machina*, și deci nu vom ține cont de contabilitatea lor referențială (între altele, îmi închipui că ei înșiși au pierdut șirul numărătorii). Contabilitatea care ne interesează este aceea a lui Mary și a tuturor acelora care la Londra îl cunosc pe doctorul Jekyll (și nu știu de existența Fraților Hyde).

Pentru toți aceștia, orice referire la doctorul Jekyll este referire nu la o esență, ci la un actor din comedia socială, și în acest sens oricine cunoaște un doctor Jekyll, și numai unul. În ce-l privește pe el au un TC, despre el știu să înșire unele proprietăți, despre el vorbesc și despre nimeni altcineva. Oricine a fost îngrijit de doctorul Jekyll, sau a semnat cu el un contract, ori a primit de la el un cec, sau i-a spus cuiva să i-l caute pe doctorul Jekyll și dorește să fie crezut, se poartă ca și cum ar exista un singur doctor Jekyll.

Dintr-un punct de vedere ontologic, am putea spune că doctorul Jekyll nu există, că este doar o fantasmă socială, un agregat de proprietăți legale. Dar această ficțiune socială e suficientă ca să facă adevărată socialmente orice propoziție adevărată sau falsă ce-l privește pe doctorul Jekyll.

Într-o zi, John, pe când e de serviciu, se împiedică pe scări și-și rupe o gleznă. Este dus imediat la ortopedia spitalului și doctorul Holmes, care-i face o radiografie, îl pune în ghips și-l trimite acasă cu taxiul și cu două splendide cârje din aluminiu. Cei doi frați, foarte inteligenți, înțeleg că nu-i de ajuns ca și Bob să-și pună piciorul în ghips: doctorul Holmes ar putea să vrea să înlocuiască manșonul de ghips și și-ar da seama de înșelătorie. În mod eroic, Bob, după ce a studiat cu grijă radiografia fratelui său (să nu uităm că amândoi sunt medici), cu o lovitură precisă de ciocan, își fracturează și el glezna, se pune în ghips și se prezintă în dimineața următoare la spital.

Treaba ar putea funcționa, însă Holmes e foarte meticulos. În momentul incidentului ar fi vrut să-i facă și niște analize de sânge lui Jekyll-John; și, la câteva zile după aceea, îngrijorat de un exces de trigliceride, repetă analizele, dar de data aceasta pe Bob. Și observă că valorile celor două analize nu coincid. Neputând încă să suspecteze o înșelăciune, se gândește la o eroare și-i vorbește cu candoare despre asta lui Bob. Seara cei doi frați se consultă, observă cu grijă rezultatele analizelor, și unul dintre ei se hotărăște să țină o dietă riguroasă ca să aducă procentul său de trigliceride la nivelul celuilalt. Fac tot posibilul, dar nu atât cât să înșele ochiul vigilent al doctorului Holmes, care – repetând încă o dată analizele, ba chiar de două ori, și printr-o glumă a sorții, atât pe John, cât și pe Bob – continuă să vadă niște contradicții. Holmes începe să bănuiască adevărul.

Cei doi frați încep o competiție pe moarte cu dușmanul lor. În diferite feluri încearcă să facă așa încât fractura să se vindece în aceeași perioadă, continuă o dietă controlată la sânge, dar de fiecare dacă câte un amănunt infinitezimal îl vâră și mai mult la bănuieli pe doctorul Holmes. Holmes îi injectează unuia dintre cei doi un alergen care produce rezultate cam peste douăzeci de ore, pentru două zile, și-și dă seama că, injectându-i substanța lui Jekyll marți la ora 17, miercuri la aceeași oră încă n-au fost rezultate, însă au apărut joi. Holmes are niște indicii bune ca să presupună că sunt două personaje, dar nu are probe convingătoare.

Un mod de a încheia povestea ar putea fi că doctorul Holmes izbutește să vadă înșelăciunea. Din acel moment (nemailuând în considerare toate incidentele juridice, sentimentale sau sociale care ar urma de aici) corpul social ar trebui să decidă că numele *Jekyll* e un omonim care indică două persoane diferite. Între altele, pentru a putea fi recunoscuți, cei doi frați, chiar dacă ar fi condamnați la carceră, ar fi obligați, prin decret judiciar, să poarte la guler o plăcuță cu compoziția sângelui lor și cu alte măsurători medico-biologice. Cealaltă soluție (mai pasionantă) este că doctorul Holmes n-ar reuși să atingă certitudinea absolută, și nici să arate vreo probă hotărâtoare asupra înșelătoriei, pentru că cei doi frați sunt mai șireți decât el. Povestea ar continua atunci la infinit, într-un soi de pândă în care prada îi scapă permanent vânătorului, dar vânătorul nu se dă bătut (e un bun subiect pentru un *serial* de tipul Juve *vs* Fantomas).

În acest caz, ceea ce ne interesează este: de ce vânătorul nu se lasă? Pentru că Holmes, deși, ca toată lumea, e obișnuit cu

modalități de referință pragmatică, are o idee a sa, obstinată, în ce privește referința ontologică. El crede că dacă Jekyll există, există și o esență, o *haecceitas* „Jekyll" care ar reprezenta parametrul unei referințe ontologic adevărate. Sau poate crede că, dacă în locul lui Jekyll ar exista două personaje diferite, așa cum bănuiește, ar trebui ca la un moment dat să identifice două *haecceitates* diferite. Să luăm seama că Holmes nu știe care este acel *principium individuationis* pe care-l vânează: ar putea fi o anume compoziție a sângelui, o variație minimă în două electrocardiograme, ceva care poate fi dezvăluit de vreo ecografie sau de o explorare intestinală, descoperirea a două programe genetice diferite, vreo radiografie mult dorită a sufletului... Holmes le încearcă pe toate, va fi mereu învins, dar nu va înceta să caute, deoarece postulează esența, altfel spus Lucrul în Sine, care nu e Incognoscibilul, ci postulatul însuși al cercetării infinite[13].

Această convingere că poate să existe un punct de vedere ontologic se poate raporta la ideea peirceană a interpretantului logic final, acel moment cu totul ideal în care cunoașterea s-ar putea alcătui în totalitatea a ceea ce se poate gândi. Este vorba de un concept ordonator, care nu blochează progresul semiozei, dar, ca să spunem așa, nu-l descurajează, și lasă să se înțeleagă că procesul de interpretare, chiar dacă e infinit, tinde către ceva. Holmes gândește ca Peirce, că mergând înainte cu căutarea facem să înainteze Torța Adevărului și că „in the long run" Comunitatea ar putea cădea de acord asupra unei aserțiuni finale indiscutabile. Știe că acest „long run" ar putea să dureze milenii, dar Holmes are o minte filosofică și științifică și presupune că alții după el vor ajunge la adevăr, fie și examinând la sute de ani după aceea rămășițele osoase. Holmes nu pretinde că știe: pretinde să continue a căuta. Holmes ar putea fi un relativist, care consideră că despre lume așa cum este ea se pot da infinite descrieri, și cu toate acestea e un realist (în sensul lui Searle, 1995: 155) pentru care a face profesiune de realism nu înseamnă a afirma că se poate ști cum stau lucrurile, și nici că despre ele se poate spune ceva definitiv „adevărat", ci înseamnă doar a accepta că *există un mod în care stau ele*, și că acest mod nu depinde de noi, nici de faptul că într-o bună zi l-am putea cunoaște[14].

Holmes a găsit în arhivele spitalului o fotografie a doctorului Jekyll. Convins de existența celor doi frați Hyde (chiar dacă

nici măcar nu-i cheamă astfel), acum el știe cu absolută certitudine că, dacă fotografia e un instantaneu efectuat în ziua cutare și la ora cutare, nu poate decât să fie *cauzal* legată de unul singur dintre cei doi frați (pentru a cărui existență, ar spune Peirce, îi este indice), și asta este pentru el (cum este, pe de altă parte, și pentru noi) o certitudine irefutabilă. Totuși asta nu-i servește la nimic, nu e nici măcar dovada că ipoteza lui este justă, la o adică certitudinea că ipoteza lui este justă e cea care-l împinge să considere că fotografia este cauzal legată de unul singur dintre cei doi indivizi pe care în zilele alternative îi întruchipează Jekyll. Pentru oricine altcineva fotografia e cauzal legată de doctorul Jekyll, cel socialmente recunoscut ca atare, iar credința socială prevalează asupra datului ontologic ocult, presupus, crezut, însă neaccesibil.

Care este morala poveștii noastre? Că în viața cotidiană noi avem permanent de a face cu acte de referință pragmatică, și rău am face de ne-am pune prea multe probleme, dar că pentru a garanta dezvoltarea cunoașterii putem să agităm fantasma referinței ontologice ca postulat care permite o cercetare în progres.

Dacă Jones este cel nebun

Să ne întoarcem la problema contractului. Îmi cer scuze pentru că reiau un exemplu exploatat deja foarte mult, dar după impudoarea cu care m-am întors ca să reflectez asupra celibatarilor nu mă mai rușinez de nimic. Să ne întoarcem la atât de celebrul exemplu folosit de Donnellan (1966) pentru a distinge între utilizare referențială și utilizare atributivă a unui enunț[15]. Fie enunțul *asasinul lui Smith e nebun*; în caz de utilizare referențială, se intenționează ca prin acea descriere să se indice o persoană anume, cunoscută atât vorbitorului, cât și ascultătorului, în timp ce în al doilea (apreciind cruzimea delictului) se intenționează a se spune că oricine ar avea proprietatea de a fi fost asasinul lui Smith are și proprietatea de a fi nebun.

Din păcate, lucrul nu e atât de simplu, și iată o listă (incompletă) a diferitelor situații în care enunțul ar putea fi rostit:

(i) Vorbitorul înțelege să se refere la Jones, care a fost surprins în timp ce-l omora pe Smith cu ferăstrăul electric.

(ii) Vorbitorul înțelege să se refere la oricine l-ar fi asasinat pe Smith cu un ferăstrău electric.
(iii) Vorbitorul înțelege (ii), însă nu știe că în realitate Smith n-a murit (a fost salvat *in extremis* de doctorul Jekyll). În fapt, n-ar trebui să existe un referent al expresiei *asasinul lui Smith*, dar prin principiu de caritate se crede că vorbitorul înțelege să se refere la asasinul *ce a eșuat* (și care n-ar înceta de a fi nebun, chiar dacă pe deasupra mai e și neîndemânatic).
(iv) Vorbitorul înțelege (ii), dar probabil că e nebun vorbitorul, pentru că nimeni n-a atentat nicidecum la viața lui Smith. Ascultătorii înțeleg că vorbitorul se referă halucinând la un individ sau la o situație din lumea posibilă a ceea ce crede el.
(v) Vorbitorul crede (eronat) că Smith a fost asasinat, că asasinul este Jones, și că toți știu asta. Dacă ascultătorii nu știu că vorbitorul întreține aceste ciudate crezăminte, suntem în situația (iv). Dacă însă vorbitorul explică ceea ce crede el, ascultătorii vor afla că el se referea la Jones. Va fi vorba acum de a hotărî dacă vorbitorul îl considera pe Jones nebun ca asasin al lui Smith sau din alte motive (pentru care va continua să-l considere nebun, chiar dacă nu l-a asasinat pe Smith).
(vi) Smith a fost realmente asasinat, iar vorbitorul crede că asasinul este Jones (în timp ce e cunoscut tuturor că e Donnellan). Interlocutorii nu cunosc ce crede vorbitorul și cred că el spune că Donnellan e nebun (lucru care, evident, este fals, deoarece Donnellan l-a asasinat pe Smith din motive științifice, spre a putea lucra la diferența dintre utilizare atributivă și utilizare referențială). Îmi închipui că, dacă conversația mai continuă puțin, echivocul se poate lămuri, dar – ca în (v) – va trebui adus un supliment de instruire pentru a stabili dacă vorbitorul insistă în a se referi la Jones, care-i nevinovat, ca la un nebun.
(vii) Smith a fost realmente asasinat, iar vorbitorul crede că asasinul este Jones (pe când toți știu că este Donnellan). Dar ascultătorii știu că vorbitorul e prevenit în ce-l privește pe Jones, și a afirmat în repetate rânduri că-l consideră asasinul lui Smith, și deci înțeleg că vorbitorul înțelege să se refere la Jones.
(viii) Procesul pentru asasinarea lui Smith e pe terminate, și Donnellan, pe banca acuzaților, ascultă sentința ce-l definește oficial pe vinovat. Vorbitorul (un psihiatru) abia a intrat în aulă și crede că recunoaște în Donnellan pe un anume Jones pe care el îl cunoscuse la balamuc. De aceea, el se referă la Jones, și nu la Donnellan. Firește că ascultătorii consideră că el se referă la Donnellan. Îmi închipui că totuși îi vor cere explicații pentru judecata lui, și poate în cursul conversației echivocul referențial s-ar putea clarifica.

Iată o mulțime de cazuri în care referința este negociată și în care nu se poate vorbi despre un referent independent de

intențiile și de cunoștințele vorbitorului care să vizeze o *haecceitas* despre care vorbitorul nu știe nimic.

Ce anume vrea Nancy?

Însă aceeași deosebire dintre uz referențial și uz atributiv lasă descoperite multe cazuri de graniță. Să vedem un alt exemplu, readaptat pentru ocazia de față[16].

Să admitem că eu spun: *Nancy vrea să se mărite cu un filosof analitic.* Acestui enunț i se pot da două interpretări semantice (1)-(2), posibile și atunci când enunțul este rostit în afara contextului, și *cel puțin* trei interpretări pragmatice (3)-(5), care depind de unele inferențe asupra intențiilor vorbitorului. Interpretările (3)-(5) pot fi încercate numai după ce s-a luat o decizie între (1) sau (2):

1. Nancy vrea să se mărite cu un anume individ X, care e filosof analitic.
2. Nancy vrea să se mărite cu oricine, numai să fie filosof analitic.
3. Nancy vrea să se mărite cu un individ anume, filosof analitic: ea știe cine este, dar vorbitorul nu, pentru că Nancy nu i-a spus numele.
4. Nancy vrea să se mărite cu un anume individ X, filosof analitic: i-a și spus vorbitorului cum îl cheamă și i l-a prezentat, dar vorbitorul, din discreție, nu crede oportun să intre în amănunte.
5. Nancy s-a îndrăgostit din capriciu de un oarecare și vrea să se mărite cu el, i-a spus vorbitorului cine este; din întâmplare, vorbitorul știe că e un filosof analitic. E irelevant în cazul acesta de a hotărî dacă Nancy știe, dacă nu știe, dacă vorbitorul i-a spus. Fapt e că vorbitorul consideră că, deoarece Nancy își dă licența cu o teză despre Derrida, cei doi nu se vor putea înțelege și căsătoria aceea e destinată eșecului. Își exprimă față de interlocutori (care cunosc foarte bine ideile lui Nancy) perplexitatea lui.

Interpretările (3)-(5) depind de interpretarea (1), și anume de decizia, care s-a luat, de a considera enunțul ca referențial. E de presupus că ascultătorii vor cere mai multe informații despre acest X, și în cazul acesta vorbitorul va trebui să mărturisească că nu-l cunoaște (cazul 3, atât el, cât și ascultătorii trebuie să accepte referința cu cutia închisă) sau să-și motiveze reticența (cazul 4, cutie închisă doar pentru ascultători), fie să

ofere indicații pentru identificarea lui sau pentru reperarea lui (deschide cutia). Sau poate că ascultătorii nu sunt interesați de identitatea vorbitorului (bârfa e savuroasă numai pentru că X e filosof analitic) și povestea se termină aici.

Ne rămâne să examinăm interpretarea (2) care, la prima vedere, ar părea să instanțieze o folosire atributivă a enunțului. Dar întâi de toate trebuie relevat că și utilizarea atributivă (în genul Donnellan) se instanțiază un caz de referință. De fapt, era totuși adevărat că vorbitorul definea drept nebun pe oricine l-ar fi ucis pe Smith, dar în realitate vorbitorul presupunea că fusese un individ precis (deși încă necunoscut) care l-a omorât pe Smith, și la individul acela se referea, fie și cu cutia închisă. A vorbi despre asasinul lui Smith era ca și cum ai vorbi despre primul căzut al doilea război mondial. Nebun necunoscutul acela X care l-a omorât pe Smith, nenorocit X acela care a căzut înaintea tuturor: dar nebunie și nenorocire sunt predicate ale unui X, chiar dacă socialmente sau istoricește sau juridicește este încă nedefinibil, este ontologic definit.

Dar aici nu se vorbește despre *oricine ar fi fost luat în căsătorie* de Nancy (în care caz, acesta, chiar și necunoscut, ar fi totuși o singură persoană și nu numai). Și nu se vorbește nici de o entitate *posibilă la viitor*, adică de oricine cu care Nancy *se va mărita* – în care caz ar fi ca și cum o femeie gravidă ar vorbi de făptura ce va trebui să i se nască peste câteva luni, și orice ar fi să fie ea, va fi cu siguranță (fiul/fiica) născută din pântecele-i într-un moment destul de sigur de circumscris și cu un anumit patrimoniu genetic (firește, va putea să nu se nască și tocmai de aceea e un futuribil). Aici se vorbește de cel pe care Nancy *ar vrea* să-l ia în căsătorie, dacă ar trebui să fie după gustul ei. Entitatea despre care se vorbește, în afară de faptul că e futuribilă, este și *optativă*.

Individul cu care se spune că vrea să se mărite Nancy nu numai că nu este încă definit, dar ar putea chiar să nu intre niciodată în scenă (și Nancy ar rămâne nubilă). În cazul în care ea ar fi dispusă să se mărite cu *oricine* ar avea proprietatea de a fi un filosof analitic, ea ar fi îndrăgostită de o proprietate, ca și cum ar voi să se mărite cu oricine are mustăți. Poate că-n cursul celor mai nebunești fantezii erotice ale ei, Nancy i-o fi atribuit un chip acestui *X* neprecis, închipuindu-și-l la o adică cu trăsăturile lui Robert de Niro, dar nu s-a spus nicidecum că Nancy vrea să se mărite cu oricine seamănă cu Robert de Niro.

Nancy e dispusă să facă concesii asupra chipului, a staturii, a vârstei, numai ca *X* al ei să fie un filosof analitic, și deci i-ar conveni la fel de bine Kripke sau Putnam, însă Robert de Niro în nici un caz.

Așa că Nancy (sau cine vorbește despre intențiile ei) nu se referă la un individ, ci la o clasă de indivizi posibili, și de aceea nu îndeplinește un act de referință. *X* al lui Nancy este un obiect general cum sunt pisicile în general. Și fiindcă eu nu consider oportun să vorbesc de referință prin obiecte generale, enunțul ar trebui tradus cam așa: *Nancy are proprietatea de a aprecia filosofii analitici (în genere) și de a-i dori ca eventuali soți* – sau, altfel spus, *filosofii analitici, printre multele lor proprietăți, o au și pe aceea de a se dovedi de dorit pentru Nancy*. Aceasta, chiar dacă ar fi în cele din urmă o referire la Nancy, n-ar fi o referire la nici un filosof analitic anume.

Să se observe de altfel că nu s-a spus nicidecum că Nancy chiar vrea să se mărite cu *oricine* este filosof analitic. S-ar putea să însemne că Nancy are intenția să se căsătorească, nu s-a hotărât încă cu cine, vrea desigur ca alesul să fie filosof analitic, dar nu intenționează să-și lege viața de *orice* filosof analitic, ci numai de filosofi analitici pe gustul ei. Dacă un mijlocitor de căsătorii i l-ar propune pe Marco Santambrogio (care are dubla proprietate de a fi filosof analitic și bărbat cu o cunoscută prestanță), Nancy ar putea strâmba din nas, de exemplu, pentru că nu apreciază acea *vis polemica* a lui.

Înainte de a spune că Nancy are un caracter dificil, să recunoaștem cât e de greu a negocia referința, pentru că în acest din urmă caz era vorba de a negocia, fie și preventiv, până și faptul dacă ne aflăm sau nu în fața unei referințe.

Cine este, pe de altă parte, Nancy? Se presupune că vorbitorii nu sunt proști: dacă în mediul acela s-ar cunoaște multe persoane cu același nume, ei ar face bine să ceară explicații. Afară de cazul când n-ar considera că-i înțelept să lase ca interlocutorul, poate cam cherchelit, să vorbească în legea lui, cutia aceea închisă ar trebui să fie imediat desfăcută[17].

Totuși, sunt unii care au luat numele *Nancy* într-un mod foarte rigid, și aceștia suntem noi, eu care scriu și dumneavoastră care citiți aceste pagini. Noi nu știm cine este Nancy (decât că-i o fată care are o slăbiciune pentru filosofii analitici – caz de cutie închisă etichetată). Dar, la urma urmei, nu ne interesează deloc să știm mai mult. Ne-a ajuns să aflăm că e

fata despre care vorbea insul cutare, să zicem, și dacă cineva va avea bunătatea să discute cu alții despre cartea de față, Nancy va fi fata în legătură cu care am făcut eu acest exercițiu despre referința ca și contract. Nimeni nu va putea nega că timp de câteva pagini ne-am referit chiar la ea[18].

Cine a murit pe 5 mai?

O paranteză cam jenantă. După unii, descrierile nu folosesc la fixarea referinței. Am văzut că nu există referință care să nu se hrănească din câteva descrieri. Dar sunt cazuri în care pare că referința este fixată numai prin descrieri, făcând abstracție de nume.

Manzoni scrie o odă intitulată „5 mai", care, potrivit celor învățate la școală, e dedicată morții lui Napoleon. Totuși, dacă o recitiți, veți vedea că numele lui Napoleon nu e deloc menționat în ea. Fiind nevoiți să rezumăm oda brutal, în termeni de macropropoziții (și fără respect pentru valoarea ei artistică), vom spune că vorbitorul ne spune următoarele:

1. Persoana despre care vorbesc (exprimându-mi sentimentele mele față de ea) nu mai este.
2. Această persoană a fost caracterizată de o serie de proprietăți: s-a înălțat pe mari culmi, a căzut, s-a reînălțat; a săvârșit isprăvi memorabile de la arcul Alpilor până la coastele africane, din Peninsula Iberică până la hotarele dintre Franța și Germania; nu se știe dacă gloria sa a fost adevărată, dar e sigur că Dumnezeu l-a văzut ca pe un reprezentant ales al spiței omenești; el a trăit victoria, puterea și exilul (și de două ori a experimentat triumful, cât și înfrângerea); a plănuit îndelung ...și scrie memoriile și amintea faptele trecutului său etc.

Cine nu știe că oda a fost scrisă în 1821 și că, prin urmare, oda se referea implicit la o zi precisă din anul acela, și cine nu știe că Napoleon a murit la această dată (devenită enciclopedic, prin antonomasie sau metonimie, data morții sale), ca să identifice persoana desemnată n-ar avea alte instrucțiuni decât vagile descrieri oferite de Manzoni. Nu am chef să-ncerc o inspecție în istoria universală, dar sunt destul de convins că vom găsi un alt personaj istoric căruia să i se poată aplica foarte bine aceste descrieri. Cu puțină bunăvoință, și înțelegând

anumite expresii ca metafore și hiperbole, cineva i-ar putea-o aplica lui Nixon sau lui Fausto Coppi.

Acesta e un caz foarte greu pentru multe teorii ale referinței, pentru că noi știm că textul acela se referă la Napoleon numai pe baza multor contractări (și convenții) circumstanțiale și intertextuale. Fără aceste negocieri, textul ar fi, în ce privește referința, foarte obscur.

Dar să complicăm lucrurile. Să presupunem că Manzoni (care din fericire nu era un mucalit de felul acesta) ar fi scris o odă foarte asemănătoare scenetei sarchiaponului, spunând aproximativ: „Slăvesc moartea cuiva măreț. Despre el vă spun doar atât, că *nu* se-nălță pe mari culmi, *nu* căzu, *nu* renăscu, *nu* fu de două ori la pământ și două ori la altar, *nu* săvârși isprăvi din Alpi și pân'la Piramide și de la Manzanarre pân'la Rin, *n*-a fost nicicum arbitru între două veacuri și, dacă stau să mă gândesc, nici n-a murit".

Cum am putea să-nțelegem referirea lui la *acesta* (la care, evident, el tocmai continua să se refere)? I-am semna o poliță în alb, așteptând să ne spună ceva în plus despre acest Cutare. Am rămâne nesiguri dacă el înțelege să vorbească despre Iulius Cezar, despre Henric al IV-lea, despre vecinul lui sau despre alt individ ales la întâmplare din miliardele de indivizi ce au populat planeta. Semnarea acestei polițe în alb ar fi o formă de acceptare a unei desemnări cu adevărat „slabe". S-ar admite, ca să se mențină vie interacțiunea, că el vorbește aici despre cineva care a apărut pe undeva, a fost conceput cu un anumit program genetic, probabil a fost botezat în vreun fel de părinții săi sau de cine l-a văzut pentru prima oară, dar nu s-ar ști (pentru moment) cine era. Totuși desemnarea n-ar fi cu totul „moale": descrierile ce ni s-au furnizat ne-ar face să-l excludem măcar pe Napoleon.

Am pus oare în ipoteză o interacțiune comunicativă imposibilă? Nu, lucruri de felul acesta ni se întâmplă des: ca atunci când cineva spune: *am cunoscut o fată fantastică ieri-seară la discotecă, de nici măcar nu-ți închipui ce ființă este!* Și noi ce facem? Așteptăm restul povestirii. Dar știm că referirea se face la o femeie, și nu la un bărbat.

Obiecte imposibile

Potrivit uneia dintre posibilele lui interpretări, enunțul despre Nancy pune în joc niște *futuribile optative*. Enunțuri ca *vom*

avea un fiu și-l vom numi Luigi, sau *sunt sigură c-o să găsesc la Hong-Kong bărbatul vieții mele* sunt cazuri de referire la futuribile optative. Și *aștept să mi se aducă brioșele mele*: în momentul în care ni le-am comandat voiam orice, numai să fi fost niște brioșe, dar când se vorbește despre cele care vor fi sosit la un moment dat, acestea vor fi neîndoios *brioșele* nespus de individuale posedate de vorbitor. Fiind *futuribili* și *optativi*, acești indivizi ar putea însă și să nu fie: dar se pot realiza referințe la *possibilia*. Se pot efectua referințe la *impossibilia* sau, oricum, la obiecte de neconceput.

Aș vrea să las deoparte obișnuitul cerc pătrat, care-mi pare un obiect general, ca unicornul (și cel mult e un individ formal, vezi **3.7.7**). Dar dacă spun *în 2005 se va identifica cel mai mare număr prim*, nu numai că mă refer la un futuribil optativ, dar și la ceva de neconceput.

Toate obiectele imposibile sunt de neconceput. De exemplu, un univers nelimitat depășește capacitățile noastre de imaginare, dar în principiu nu este imposibil. A deveni fiul propriului tău fiu pare, în schimb, nu numai de neconceput, ci și imposibil (cel puțin atât timp cât vom trăi într-un univers cu înlănțuiri cauzale deschise, și nu în formă de *loop**. Ceea ce caracterizează însă inconceptibilele imposibile, cât și posibilele inconceptibile este imposibilitatea de a le construi un TC și un CN (consider că pentru posibilele inconceptibile este posibil să se alcătuiască un CM, dar nu știu bine de ce natură).

Deoarece s-a spus că e posibil să ne referim (cu cutia închisă ermetic) și la obiecte cărora nu li se cunoaște CN-ul, și pe care, prin urmare, n-am ști să le individualizăm, să le recunoaștem, să le reperăm și nici să le interpretăm, pare evident că ne-am putea referi și la obiecte de neconceput. Faptul că multe romane sau filme științifico-fantastice vorbesc de personaje care călătoresc înapoi în timp și se întâlnesc pe ele însele copii, sau devin părinții lor înșile – și că suntem în stare să urmărim aceste povești (fie chiar și cu un anume sentiment de amețeală) – dovedește că se pot numi obiecte inconceptibile și de aceea (fiindcă referința e o utilizare care se dă limbajului) ne putem referi la ele[19].

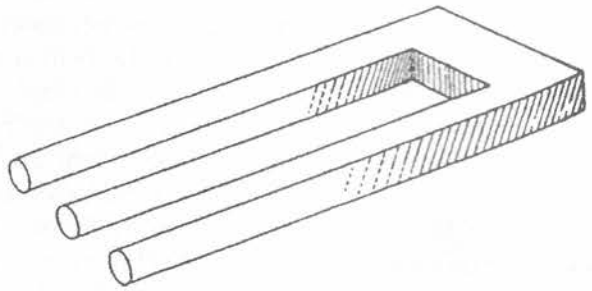
În Eco (1990, 3.5.6) se arăta că nu numai că putem numi aceste obiecte, dar, prin iluzie cognitivă, putem avea impresia

* Nod, buclă (engl.) (n.t.).

că le și concepem. Așa cum există ambiguități perceptive, există ambiguități cognitive și ambiguități referențiale. Noi avem impresia nu doar că putem să ne referim la aceste obiecte, dar și de a deschide, ca să spunem așa, cutia care le conține, întrucât dacă le examinăm *in toto* nu izbutim să le concepem, dar dacă le examinăm *bucată cu bucată* avem impresia că ele *pot avea* o formă, chiar dacă nu suntem capabili s-o descriem. Pe de altă parte, dacă ni se dau piesele recognoscibile ca să montăm o bicicletă, afară de cazul când ni le-ar da luate de la biciclete de mărci diferite, așa încât până la urmă să nu reușim să le punem laolaltă, nu din cauza aceasta vom da greș în a recunoaște în piesele acelea o bicicletă demontată (futuribilă și optativă).

Un exemplu vizual al unei lumi posibile imposibile este faimosul desen din figura 5.1, un arhetip al multor *impossibilia* vizuale.

Figura 5.1

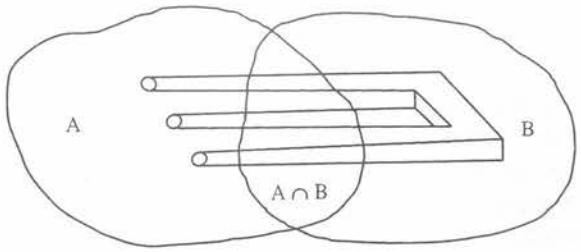


La o primă privire, această figură pare să reprezinte un obiect „posibil", dar, dacă-i urmărim liniile potrivit cu direcția lor orientată spațial, ne dăm seama că un obiect de felul acesta nu poate să existe (cel puțin în universul în care trăim noi). Totuși, iar eu asta fac în momentul de față (nu numai verbal, dar și vizual), pot să mă refer la figura aceea (care, între altele, se găsește în multe cărți de psihologie) [20]. Nu numai atât, dar pot să furnizez, fie unei persoane, fie unui computer, instrucțiuni pentru a o construi. Obiecția că făcând astfel ne referim la expresie (semnificantul grafic), dar nu la obiect, nu se susține. Cum am mai spus în Eco (1994 : 100), dificultatea nu constă în a concepe această figură ca expresie grafică, așa încât putem s-o desenăm liniștiți, și deci nu este geometric imposibilă, cel

puțin în termeni de geometrie plană. Dificultatea se ivește atunci când *nu putem evita* să vedem figura ca expresie bidimensională a unui obiect tridimensional. Ar fi de ajuns ca noi să nu înțelegem haşurările desenului ca un semn grafic care *ține locul* umbrelor unui obiect tridimensional, și figura ar fi perceptibilă fără efort. Dar nu izbutim să evităm efectul hipoiconic (a se vedea în **6.7** disputa asupra „stimulilor surogate"). Și cu siguranță că ne referim la figura „interpretată".

O explicare convingătoare a iluziei cognitive este oferită de Merrell (1981: 181), care propune imaginea segmentată așa cum apare în figura 5.2.

Figura 5.2



Dacă observăm separat fie zona A, fie zona B a figurii, fiecare dintre ele ne prezintă un obiect posibil în spațiul tridimensional. Pur și simplu în zona A vedem niște cilindri, iar în zona B niște paralelipipede. Zona A-B poate fi văzută alternativ, fie ca parte din A, fie ca parte din B (scoasă în relief izolat, ne arată numai niște paralele). Dificultatea se ivește numai când se încearcă a se concepe obiectul ca un tot. Tot în Eco (1990, 3.5.6) arătasem că și o situație de neconceput cum e aceea a unui X_1 care se întâlnește pe sine mai tânăr (ca X_2) poate fi susținută (prin iluzie cognitivă) dacă se atribuie coerent punctul de vedere permanent aceleiași entități (fie permanent lui X_1, fie permanent lui X_2). Pe de altă parte, vom vedea în **6.10** că putem foarte bine să punem ipoteza că avem un al treilea ochi pe degetul arătător, cu care să ne privim ceafa sau să pătrundem cu vederea în cavități inaccesibile ochilor noștri normali. Faptul de a fi de neconceput ia naștere când încercăm să ne imaginăm ce s-ar întâmpla atunci când am îndrepta cel de al treilea ochi înspre fața noastră. Am vedea degetul arătător cu ochii din

cap, sau ochii din cap cu ochiul de pe arătător? Din nou, ori mergem pe zone de focalizare (ne închipuim că închidem alternativ fie ochii din cap, fie pe cel din deget), ori cădem în cea mai completă confuzie imaginativă.

De aceea consider că atunci când ne referim la entități de neconceput ne comportăm ca și cum, în fața unei cutii închise, am ridica alternativ – și doar câțiva milimetri – o latură sau alta a capacului. La fiecare probă vom vedea ceva posibil de conceput, ne vom căzni să punem la un loc diferitele puncte de vedere, și vom concede că în cutie este ceva ale cărui proprietăți ni se dovedesc obscure sau incoerente. Dar nu vom înceta, din această pricină, să ne referim la acel ceva.

Identitatea corăbiei Vasa

Referinței pragmatice ca fenomen de negociere și contractare i se potrivește venerabilul exemplu al corăbiei lui Teseu, care pune în joc problema identității și a oricărei posibilități de desemnare rigidă. Problema e cunoscută și a fost variat tratată, de la Hobbes până în zilele noastre, dar din comoditate, dat fiind că despre corabia lui Teseu știm foarte puțin, să vorbim despre o altă corabie, Vasa.

Așadar în 1628, la Stockholm (mai precis, pe șantierele din Skeppengården) se hotărăște a se construi o formidabilă corabie de război care ar fi trebuit să fie vasul regal al flotei suedeze: un corp de navă construit din mii de stejari, cu 64 de tunuri de mare calibru, cu catarge mai înalte de treizeci de metri, cu sute și sute de sculpturi pictate și aurite. La 16 august, într-o duminică de dimineață, corabia e lansată la apă, în bucuria unei mari mulțimi. Dar, așa cum îi relatează regelui o scrisoare a Consiliului de Stat, „odată ieșită din golf, în dreptul lui Tegelviken, corabia a întâlnit vânt ceva mai mult și a început să se plece sub vânt, ca apoi să se mai îndrepte puțin; ajunsă însă în dreptul lui Beckholmen, s-a aplecat complet pe o parte, apa a intrat prin sabordurile tunurilor, iar corabia s-a scufundat încet cu toată mândrețea ei de vele și flamuri".

Lucru din cale-afară de trist. Să nu ne întrebăm de ce Vasa s-a înecat, nici să nu urmărim numeroasele încercări care din ziua aceea au fost făcute pentru a o aduce la suprafață. Fapt

este că până la urmă s-a reușit, și Vasa e impresionantă la vedere în muzeul cu același nume din Stockholm (din cataloagele căruia am extras toate informațiile veridice pe care le-am furnizat). De altfel, am văzut-o, sigur, e cam deteriorată, îi lipsesc unele părți, dar știu că ceea ce am văzut este chiar Vasa cea care s-a scufundat în picaj în dimineața aceea din 1628.

Acum să ne imaginăm că Vasa nu s-a scufundat în ziua lansării ei la apă, ci a navigat fericită pe multe mări. Cum se întâmplă cu corăbiile, mai ales după ce au înfruntat curenți violenți și furtuni, în decursul timpului diferite părți ale ei au fost înlocuite, o dată o parte din pânze, altă dată o parte din arbori, altă dată părți din tâmplărie, adesea tunurile, până în momentul în care Vasa cea care ar fi acum expusă la Muzeul Vasa din Stockholm n-ar mai avea nici un element din Vasa cea originală. Vom spune că e vorba de aceeași Vasa, sau vom desemna rigid ca Vasa ceea ce nu mai posedă nici o parte materială a obiectului ce fusese botezat în felul acesta?

Unul dintre criteriile pentru a da un răspuns pozitiv este să fie respectate trei condiții: înlocuirea diferitelor părți trebuie să se fi petrecut *treptat* și nu dintr-odată, așa încât să nu fie întrerupt lanțul experiențelor perceptive, iar părțile înlocuite trebuie să fie morfologic egale cu cele eliminate. Deci vom considera Vasa cea de azi identică cu Vasa de odinioară pentru că vom considera ca parametri decisivi (i) *continuitatea graduală*, (ii) *recunoașterea legală neîntreruptă* și (iii) *forma*[21].

Continuitatea graduală și recunoașterea legală sunt singurele condiții prin care cineva recunoaște în mine același individ născut în 1932. Dacă am sta să analizăm la nivel de celule, Dumnezeu știe cât anume s-a schimbat de atunci până astăzi. Dar schimbările au fost treptate și, în plus, starea civilă m-a definit întotdeauna ca fiind același individ (la șase, la zece, la douăzeci și la șaizeci de ani).

Aș fi nedumerit să spun care este forma mea (cine nu m-a urmărit an de an mă recunoaște cu greutate într-o fotografie din anii '50), dar cu Vasa suntem mai liniștiți, așa cum eram mai liniștiți în ce privește cea de a doua suită pentru violoncel solo de Bach (vezi **3.7.7**) pe care o recunoaștem ca fiind aceeași, chiar dacă-i cântată de interpreți diferiți la violoncele diferite și chiar dacă-i transcrisă pentru flaut mic.

Deci Vasa de astăzi ar fi aceeași Vasa de ieri nu numai pentru că a fost numită neîntrerupt astfel în decurs de patru

secole, dar pentru că – orice alterare ar fi suferit, în privința materialelor – păstrează aceeași formă a lui Vasa cea originală.

Dar pentru cine ar fi aceeași? Desigur, pentru un istoric al marinei, care ar voi s-o examineze ca să știe cum erau făcute vasele din secolul al XVII-lea. Ar fi oare același vas pentru un congres de fizică a materialelor, interesat să afle cum au reacționat lemnul și metalul de-a lungul timpului, și la lipsa de clemență a elementelor? Cu Vasa actuală n-ar ști ce să facă, și ar afirma că nu e vorba de Vasa originală.

Enumer aici (fără pretenția de a alcătui o tipologie exhaustivă) o serie de cazuri în care atribuirea de identitate (sau de autenticitate) depinde de parametri diferiți, de fiecare dată contractabili sau contractați.

(1) Abația din Saint Guinness a fost construită în secolul al XII-lea. Niște abați foarte riguroși au restaurat-o zi de zi, înlocuind pietrele și lemnăria pe măsură ce ele cedau la uzura timpului, așa încât abația, așa cum o vedem astăzi, din punctul de vedere al materialelor, nu mai are nimic de a face cu cea originară, dar din punctul de vedere al desenului arhitectonic este aceeași. Dacă noi preferăm criteriul identității formei față de cel al identității materialelor și introducem pe deasupra și criteriul „omolocalității" (abația de astăzi se înalță exact pe locul abației originale), din punct de vedere turistic (și, într-o anumită măsură, și al istoriei artei) suntem înclinați să spunem că e vorba de aceeași abație.

(2) Din abația din Saint-Pouilly Fouissé, niciodată restaurată, a rămas doar un zid lateral și un rudiment din transept. De ce o considerăm originală? Nu-i de ajuns să spunem că nu considerăm originală abația, ci o ruină a ei. În împrejurimile Parisului turiștii se duc să viziteze celebra abație de la Port Royal, și totuși abația nu mai există, nu mai este nimic, nici măcar o ruină: a rămas numai locul. Este vorba de locul unde la origine se înălța un lucru care a dispărut. Ce anume e original la Port Royal?

(3) William Randolph Hearst, în visul său de a construi o reședință perfectă, identifică în Europa abația din Cognac, rămasă intactă din timpul construirii ei, o cumpără, pune să fie demontată numerotând fiece piatră și o reconstituie la San Simeon în California. E vorba de aceeași abație? Pentru el, cu siguranță, da, pentru unii critici cu sprânceana ridicată sau arheologi europeni, nu. Ei nu preferă identitatea materialelor

și a formei, ci omolocalitatea. Sunt nevoiți ca atare să spună că Port Royal (care nu mai există) e mai original decât Cognac (care în fond există, chiar dacă la loc nepotrivit)?

(4) Edificiile din Valea Regilor din Egipt riscă să fie scufundate de un proiect hidraulic nou. UNESCO pune să se demonteze piatră cu piatră acele edificii și le reconstruiește într-o altă vale. E vorba de aceleași edificii? UNESCO crede că da, contează forma și identitatea materialelor, dar cei care contestă autenticitatea reconstituirii făcute de Hearst ar trebui să răspundă negativ. De ce cazurile (3) și (4) ar trebui să fie diferite? Pentru că considerăm că UNESCO are dreptul moral și științific să facă ceea ce Hearst a făcut după bunul-plac și în interes personal?

(5) Parthenonul din Nashville (Tennessee) a fost construit respectându-se scrupulos structura formală a Parthenonului original, atâta că un zvon (nu știu cât de adevărat) susține că după ultimul război, pentru a restaura părți din Parthenonul din Atena, experții s-au dus să se documenteze despre Parthenonul din Nashville. De altfel, Parthenonul din Nashville e în culori, așa cum trebuie să fi fost edificiul original. Și totuși nimeni n-ar îndrăzni să-l considere original, cu toate că forma e aceeași, pur și simplu pentru că pietrele nu sunt aceleași, pentru că nu se înalță în același loc (între altele, e ridicat în șes și nu pe o acropolă) și mai ales pentru că celălalt încă există.

(6) Polonia (ca entitate politică) a fost una dintre națiunile cele mai chinuite din toate veacurile: e de ajuns să privești un atlas istoric ca să vezi cum granițele ei s-au lărgit sau restrâns după epoci, iar la un moment dat a dispărut de pe harta geografică. La ce se referă numele *Polonia*? Depinde de contextul istoric în care e folosit. E adevărat sau fals enunțul *Byalistok aparține Poloniei*? Depinde de data la care este rostit[22].

Despre celălalt picior al lui Ahab

În lumina unei teorii contractuale a referinței cred că se poate rezolva și venerabila problemă a referirii la personaje fictive, ca Sherlock Holmes sau Pinocchio. Dacă se susține o versiune ontologică forte a referinței (referință cu ochii unei minți divine), atunci pot ieși la iveală asupra personajelor fictive toate disputele care au populat zeci și sute de volume[23]. Dacă se acceptă

o versiune ontologică slabă (realism intern, referință cu ochii Comunității), discuția apare mai puțin dramatică, pentru că ne vom referi la Hamlet de fiecare dată când vom porni de la faptul că e vorba de personajul descris în lumea posibilă a lui Shakespeare și căruia toate enciclopediile îi recunosc anumite proprietăți și nu altele, tot așa cum enciclopediile sunt de acord să spună că apa este H_2O.

Problema interesantă nu e dacă personajele fictive există în același fel cu personajele reale: în acest caz răspunsul e „nu", nici dacă s-ar accepta realismul lui Lewis (1973:85) pentru care lumile posibile sunt tot așa de reale ca și cea în care trăim zi de zi. Problema interesantă este de ce ne putem referi la ele în același mod în care ne referim la personaje reale, și ne înțelegem foarte bine atât când spunem că Napoleon era soțul Iosefinei, cât și când spunem că Ulise era soțul Penelopei. Asta se întâmplă pentru că enciclopediile concordă în a-i atribui Iosefinei proprietatea de a-l fi luat în a doua căsătorie pe Napoleon, iar Penelopei pe aceea de a-l fi avut ca soț pe Ulise.

S-a spus că lumile narative sunt întotdeauna *lumi mici*, pentru că nu alcătuiesc o stare de lucruri maximală și completă (*cf.* Pavel, 1986; Doležel, 1989, 233 și urm.; Eco, 1990, 3.5). În acest sens lumile narative sunt parazitare deoarece, dacă proprietățile alternative nu sunt specificate, dăm drept scontate proprietățile care contează în lumea reală. În *Moby Dick* nu se spune expres că toți marinarii lui Pequod aveau două picioare, dar cititorul trebuie să considere asta ca implicit din moment ce marinarii sunt ființe omenești. La o adică povestirea are grijă să ne spună că Ahab, în loc de picioare, avea unul singur – între altele, din câte-mi amintesc, nu se spune care, ci suntem lăsați liberi să ne închipuim noi, pentru că o astfel de specificare nu e relevantă în miza povestirii.

Odată însă acceptată angajarea pe care ne-o asumăm în a citi o povestire, suntem nu numai autorizați, dar chiar invitați – dacă dorim – să exagerăm inferențe fie pe baza faptelor povestite, fie a celor presupuse. În principiu, am putea face același lucru atât cu un enunț ce se referă la fapte realmente întâmplate, cât și cu un enunț romanesc. Fie enunțul *Iuliu Cezar a fost asasinat în Senat, la Roma, la Idele lui Marte din anul 44 î.Chr*, putem trage concluzia în ce an *ab urbe condita* s-a întâmplat evenimentul (dar e de hotărât dacă ne vom raporta la datarea lui Cato cel Bătrân sau la aceea a lui Varro); iar dat fiind

enunțul *D'Artagnan a sosit în orașul Meung, pe o mârțoagă galbenă în vârstă de cel puțin paisprezece ani, în prima zi de luni a lunii aprilie 1625*, consultând un calendar universal s-ar putea trage concluzia că prima zi de luni din acel aprilie era în data de 7.

Totuși, deși este de un oarecare interes să știm în ce an *ab urbe condita* a murit Cezar, nu e interesant din punct de vedere narativ să știm că d'Artagnan a sosit la Meung la 7 aprilie. E interesant să stabilim că Hamlet era celibatar, pentru că observația are oarecare relief pentru înțelegerea psihologiei lui în legătură cu Ofelia. Dar la sfârșitul capitolului din *Le rouge et le noir*, Stendhal, povestind cum încearcă Julien Sorel s-o ucidă pe Madame de Rênal, încheie astfel: „il tira sur elle un coup de pistolet et la manqua; il tira un second coup, elle tomba". Are sens să ne întrebăm unde o fi nimerit primul glonte?

După cum se afirma și în Eco (1979), personajele romanești dau la vedere diferite tipuri de proprietăți.

(a) Avem întâi de toate acele proprietăți care nu sunt explicate de text, dar care trebuie presupuse în sensul că nu pot fi negate: unui personaj poate să nu-i fie descris părul, dar de aici nu rezultă că cititorul îl va crede chel. În ce măsură astfel de proprietăți nu pot fi negate se vede în procesele de traducere intersemiotică. Dacă în transpunerea cinematografică Julien Sorel s-ar duce să-și săvârșească tentativa de omor fără pantofi (care nu-s numiți în roman) lucrul ar părea curios.

(b) Există apoi acele proprietăți pe care le numeam S-necesare, cum ar fi proprietatea de a întreține, în interiorul lumii posibile narative, relații reciproc definitorii cu alte personaje. În lumea narativă din *Madame Bovary* nu există alt mod de a o identifica pe Emma decât ca soție a lui Charles, care la rândul lui a fost identificat ca fiind băiatul văzut de narator la începutul romanului; orice altă lume narativă în care Madame Bovary ar fi soția lui Monsieur Homais ar fi o altă lume, populată cu indivizi diferiți (sau altfel n-am mai vorbi de romanul lui Flaubert, ci de o parodie sau o modificare a lui).

(c) Sunt resimțite ca deosebit de evidente proprietățile atribuite explicit personajelor în cursul povestirii, cum ar fi că au făcut cutare sau cutare lucruri, că sunt bărbați sau femei, tineri sau bătrâni. Ele nu au toate aceeași valoare narativă: unele sunt deosebit de relevante în ceea ce privește povestirea (de exemplu, faptul că Julien a tras asupra Doamnei de Rênal), altele

mai puţin (faptul că a tras în timp ce se ridica, pe când doamna îşi înclina capul, şi că a tras două focuri în loc de unul singur). Putem face o deosebire între proprietăţi *esenţiale* şi proprietăţi *accidentale*.

(d) Mai sunt, în sfârşit, proprietăţile pe care cititorul le deduce din povestire, şi care adesea sunt cruciale în vederea interpretării. Pentru a le deduce se transformă adesea nişte proprietăţi accidentale în esenţiale: de exemplu, faptul că Julien greşeşte primul glonte poate permite să se presupună că în acel moment era foarte emoţionat (într-adevăr, cu câteva rânduri mai sus se spune că braţul îi tremura) şi asta ar schimba natura gestului său, ce nu mai e datorat unei reci determinări, ci dezordonatului impuls pasional. Ca să rămânem la Stendhal, critica a dezbătut dacă în *Armance* Octave de Malivert era cu adevărat impotent, acolo unde textul nu o spune cu toată claritatea[24].

În general, cu toate acestea, când ne referim la personaje fictive o facem pe baza proprietăţilor celor mai obişnuit înregistrate de enciclopedii, iar enciclopediile înregistrează de preferinţă proprietăţile de tipul (b) şi (c), pentru că sunt cele pe care textele le explică şi nu cele pe care ele le presupun sau le induc a fi presupuse. A vorbi de proprietăţi explicite înseamnă a ne gândi la un text romanesc ca la o partitură: aşa cum aceasta prescrie înălţimea, durata şi adesea şi timbrul sunetelor, tot astfel o povestire stabileşte acele S-proprietăţi* şi proprietăţile esenţiale ale personajelor. Faptul că o povestire prevede şi proprietăţi accidentale (în mare parte se pot şterge fără să se piardă identitatea personajului) ar putea fi asemănător faptului că pentru identificarea unei compoziţii muzicale nu este strict esenţial ca să fie respectate, să zicem, anumite diferenţe dintre „forte" şi „fortissimo", şi o anumită melodie este recunoscută chiar dacă nu este executată, aşa cum e prescris în partitură, „con brio".

Amintesc analogia cu partitura muzicală deoarece înţeleg să trimit la discuţia (purtată în **3.7.7**) despre *indivizii formali*. Încă din respectivul paragraf se considerau indivizi formali atât o compoziţie muzicală, cât şi un tablou sau un roman. Acum intenţionez să sugerez că la un personaj fictiv (în măsura în care e intersubiectiv şi enciclopedic identificabil cu ajutorul proprietăţilor S-necesare** şi esenţiale pe care un text i le-a

* Proprietăţi presupuse (n.t.).
** Presupuse ca necesare (n.t.).

atribuit) ne putem referi tot atât cât ne referim la *Suita a doua pentru solo violoncel* de Bach. Am spus că (dincolo de dificultățile practice și teoretice pe care le ridică recunoașterea ei pe baza câtorva note) oricine vorbește de SV2 înțelege să se refere la acel individ formal care, în imposibilitatea de a lămuri care era ideea muzicală ce se conturase în capul lui Bach atunci când a compus-o, e reprezentat de partitura sa sau de o execuție a ei considerată corectă și fidelă.

În acest sens un personaj fictiv e un individ formal la care ne putem referi în mod corect cu condiția să i se atribuie toate proprietățile textual explicate de textul original, și se poate stabili pe astfel de baze că cine ar afirma că Hamlet s-a căsătorit cu Ofelia sau că Sherlock Holmes era neamț afirmă ceva fals (sau se referă la vreun alt individ care poartă din întâmplare același nume).

Cele spuse aici se potrivesc însă personajelor fictive, ca povestite de o operă specifică, ce-i constituie partitura. Ce să spunem în legătură cu personajele mitice sau legendare care migrează prin diferite opere îndeplinind uneori acțiuni diferite, sau pur și simplu supraviețuiesc în imaginarul mitic fără să fie ancorate de vreo operă specială? Un exemplu tipic e dat de Scufița Roșie, unde variațiunile dintre tradiția populară și versiunile literare sunt extrem de numeroase și privesc până și amănunte marginale (*cf.* Pisanty, 1993, 4). Să ne oprim numai la o deosebire fundamentală între versiunea lui Perrault și aceea a fraților Grimm: în prima povestea se termină atunci când lupul, după ce a înghițit-o pe bunică, o înghite și pe fetiță, și acțiunea se încheie cu un avertisment moralizator dat fetițelor zvăpăiate și imprudente; în cea de a doua însă intră în scenă vânătorul, care deschide burta fiarei și le face să iasă, atât pe bunică, cât și pe fetiță. La cine ne referim atunci când vorbim despre Scufița Roșie? La o fetiță care moare sau la o fetiță care iese afară din burta lupului?

Aș spune că se admit două cazuri. Dacă cineva vorbește despre învierea Scufiței Roșii (referință la partitura-Grimm) și interlocutorul are în minte partitura-Perrault, interlocutorul va fi acela care va cere un supliment de cercetare; se va începe o negociere până ce se va ajunge la un acord asupra partiturii de referință. Sau poate că interlocutorii au în minte partitura „populară", aceea care până la sfârșit s-a dovedit mai tare, care-i mai puțin complicată decât cele din diferitele versiuni

scrise, și care circulă într-o anume cultură ca *fabulă* esențială, în înțelesul cel mai scurt. Această *fabulă* e în substanță aceea a fraților Grimm și la această partitură populară facem de obicei referire (deci fetița se duce în pădure, întâlnește lupul, lupul o înghite pe bunică, ia înfățișarea ei, o înghite pe fetiță, vânătorul le eliberează pe amândouă), pe când sunt lăsate de o parte amănunte relevante pentru versiunile culte (de exemplu, dacă fetița se dezbracă și se urcă în pat alături de presupusa bunică) sau mai marginale (de exemplu, dacă fetița îi duce bunicii plăcintă și vin sau plăcintă și unt). Pe această bază populară ne referim, prin urmare, la Scufița Roșie în mod contractual definit, independent de amănuntul că ea îi duce bunicii vin sau unt.

La fel se întâmplă că anumite personaje de roman, devenite celebre, ajung să facă parte – cum se spune obișnuit – din imaginarul colectiv, și în termeni de *fabulă* esențială devin cunoscute chiar și de cei care n-au citit niciodată opera în care ele apar pentru prima dată. Tipic mi se pare cazul celor Trei Muschetari. Numai celor care au citit cartea lui Dumas le e cunoscut faptul că mârțoaga pe care apare d'Artagnan în primul capitol din *Cei trei muschetari* este un cal bearnez prăpădit, dăruit de tatăl său. În general însă, ne referim la cei trei muschetari în termeni de *fabulă* esențială (aceștia sunt semeți, se duelează cu gărzile lui Richelieu, săvârșesc isprăvi nemaipomenite pentru a recupera diamantele reginei etc.). În această *fabulă* redusă la esențial de obicei nu e mare deosebire între acțiunile pe care ei le îndeplinesc în *Cei trei muschetari* și cele pe care continuă să le săvârșească în *După douăzeci de ani* (în timp ce aș spune că *fabula* populară nu știe ceea ce se petrece în mai puțin faimosul *Vicontele de Bragelonne* – dovadă că seria nesfârșită a reproducerilor cinematografice îl ignoră). Și exact în acest sens îl recunoaștem pe d'Artagnan sau pe Porthos și în reluări cinematografice în care se petrec lucruri ce nu au loc în romanele lui Dumas, și nu suntem tulburați de asta, e ca și cum cineva ne-ar spune că Madame Bovary a divorțat în bune condițiuni de Charles, trăind fericită și mulțumită.

În toate aceste cazuri este vorba de negocierea partiturii de referință (opera în cauză sau *fabula* depozitată în imaginarul colectiv), iar după aceea referința are loc fără ambiguități. Așa încât, în caz de *trivia games*, se pot asculta contestări de genul acesta: „Dar ia te uită că *fiica* lui Milady despre care vorbești tu apare în film! În *După douăzeci de ani* e un fiu!".

În definitiv, în astfel de cazuri se negociează lumea posibilă despre care se vorbește. Și dacă nu întotdeauna cădem de acord, aceasta depinde de numărul de lumi posibile aflate în joc, și nu de faptul că, într-o lume posibilă contractată cu precizie, ar fi imposibil de fixat referința[25].

Ich liebe Dich

Cine susține că un pronume de persoana întâi singular se identifică cu cel care vorbește – fără medierea unui acord asupra propriului conținut – ar trebui să explice ce se petrece atunci când un străin, căruia nu i se cunoaște limba, spune *Ich liebe Dich*. Obiecția că acesta n-ar fi un caz de referință eșuată, ci pur și simplu de incompetență lingvistică, e autofagă : în fapt tocmai asta spun, că pentru a înțelege referința trebuie nu numai să cunosc semnificatul unui verb ca *liebe*, dar și pe al celor două pronume – altfel acea declarație de dragoste se va rezolva printr-un act de referire nefericit (și n-a fost vreodată mai potrivit adjectiv ca acesta din urmă).

Începuserăm socotind ca implicit și aproape evident faptul că, pentru a putea folosi termenii în acte de referință, trebuia mai întâi să le cunoaștem semnificatul. Ne-am dat seama în continuare că, cel puțin în parte, se pot înțelege acte de referință și fără să cunoaștem semnificatul termenului. Apoi a trebuit să conchidem că nu există cutii închise fără ca ele să aibă măcar o etichetă, că semnificatul intră din nou din toate părțile și că, în cele din urmă, pentru a putea realiza o referință încununată de succes se cere, înainte de toate, să ne punem de acord în privința semnificatului termenilor, și numai în acel moment se poate continua să negociem despre individul la care înțelegem să ne referim. Încheiem cu unele observații privind importanța unui CN, și a unei ulterioare negocieri, chiar și pentru termenii care par, ca să spunem așa, să capete viață, să aibă sens numai când sunt direct atașați unui individ – și care, dezlipindu-se de el, par să se întoarcă în ceața non-sensului.

Sunt întotdeauna deconcertat de faptul că unii consideră că termenii indicali (cei însoțiți de obicei de un gest cum ar fi *acesta* sau *acela*), deicticele (ce se referă în context la vorbitor și la poziția sa spațio-temporală, cum ar fi *ieri*, *în acest moment*,

peste puțin, *nu departe de aici*), ca să nu mai vorbim de pronumele personale, ar desemna direct, fără nici o mediere a unui posibil semnificat al lor. Am căutat să arăt în Eco (1975, 2.11.5) cum și aceste tipuri de semne, pentru a putea fi aplicate în acte de referință, trebuie înțelese în semnificatul lor, dar găsesc mereu pe câte cineva care neagă aceasta pentru simplul fapt că instrucțiunile pentru a înțelege cum se poate folosi *pisică* pentru a se referi la pisici sunt diferite de instrucțiunile pentru a înțelege cum se poate folosi *eu* sau *acesta*, ca să ne referim fie la cel ce emite enunțul, fie la lucrul ce este arătat cu degetul. Este desigur adevărat că ceea ce am numit CN-ul unui termen poate propune instrucțiuni destul de diferite pentru a identifica referentul lui *pisică* și al lui *văr*. Dar a spune că instrucțiunile capătă format diferit nu înseamnă a spune că ele nu există[26].

A se vedea în Bertuccelli Papi (1993 : 197) exemplul acestor două enunțuri : (i) *Alice a plecat ieri, iar Silvia acum trei zile*, și (ii) *Alice a plecat ieri, iar Silvia cu două zile mai înainte*. Presupunând că cele două fraze sunt pronunțate sâmbătă, în ambele cazuri Alice trebuie să fi plecat vineri și Silvia miercuri. Dar în (i) expresia *acum* trimite la ziua enunțării (sâmbătă), în timp ce în (ii) adverbul *mai înainte* e ancorat de punctul de referință temporală conținut în enunțul însuși (ieri). Dacă l-am înlocui pe *acum* cu *mai înainte*, în (ii) data plecării Silviei ar fi mutată joi. Autoarea sugerează că *acum* este, prin urmare, „în mod intrinsec deictic", pe când *mai înainte* își schimbă valoarea în funcție de punctul de referință temporal cu care este pus în relație. În orice caz, se vede că folosirea celor două expresii pentru a desemna o zi precisă depinde de reguli de lingvistică textuală foarte complexe, și nu văd de ce acest ansamblu de reguli n-ar putea fi înțeles drept conținutul respectivelor expresii – dacă prin CN nu se înțelege o simplă definiție, dar și – iar adeseori numai – un complex ansamblu de instrucțiuni pentru a indica referentul[27].

S-a spus că „*Eu* îl denotează pe cel ce emite enunțul" este o instrucțiune insuficientă pentru a identifica referentul, dat fiind că el se schimbă după context și după împrejurare, și de aceea nu reprezintă conținutul pronumelui *Eu*. Încă o dată sunt confundate instrucțiuni pentru identificarea referentului cu modul de a fixa referința. Instrucțiunea pentru a identifica referentul lui *Eu* este generică în egală măsură ca și aceea

pentru a identifica referentul lui *interlocutor* (termen care identifică persoane diferite în funcție de situația de schimb lingvistic), lui *asasin* (dat fiind că *asasinul lui Cezar* și *asasinul lui Kennedy* se referă la două persoane diferite) sau chiar *pisică* (dat fiind că instrucțiunile pentru a identifica pisicile nu sunt, desigur, suficiente ca să fixeze referința lui *pisica pe care i-am dăruit-o ieri lui Luigi*). A da instrucțiuni pentru a identifica, în multe împrejurări, posibilul referent al unui termen generic nu e același lucru cu a decide, prin negociere pragmatică, cum să fixezi referința când ne referim la indivizi.

Putnam (1981, 2) admite că un pronume ca *Eu* nu are o extensie, ci o *funcție de extensie* care ar determina extensia potrivit contextului. Aș fi de acord să consider această funcție de extensie ca parte a CN-ului pronumelui, și am putea admite că este vorba de o instrucțiune pentru a identifica referentul într-un act de referință. Putnan mai spune și că nu ar vrea să identifice această funcție de extensie (care, din punct de vedere carnapian, ar fi o intensie) cu semnificatul. Dar aici pur și simplu (și trimit la discuția din **3.3.2** despre dificultățile pe care uneori le poate provoca termenul „semnificat") se dorește, pe de o parte, să se spună că această regulă este o funcție abstractă, iar pe de alta, că ea nu epuizează tot ceea ce înțelegem prin semnificatul unei expresii, în sensul că atât *cub*, cât și *poliedru regulat cu șase fețe pătrate* – spune Putnam – au aceeași intensie și aceeași extensie în orice lume posibilă, dar păstrează o diferență de semnificat.

În fapt *face parte* din CN-ul unui pronume o instrucțiune pentru a identifica referentul (ca abilitate de a aplica în concret o funcție de extensie) și totuși conținutul nu se epuizează în ea. Dau o serie de exemple, care, în[1] altele, mi se pare că dau apă la moara mea contractuală.

Să admitem că cineva spune *îmi pare rău, astă-seară noi nu putem veni*. Dacă conținutul lui *noi* s-ar identifica total cu o instrucțiune pentru a identifica referentul, ne-am găsi în fața unei frumoase probleme, pentru că ea ne-ar impune să individualizăm o comunitate de autori ai rostirii și în schimb putem identifica doar un singur individ. Însă posedăm și o regulă pragmatică prin care cineva poate vorbi în numele grupului căruia-i este, să spunem, purtător de cuvânt. Și iată că vom merge și vom căuta în contextul dialogic dacă în precedență a fost numit un grup, vom găsi că vorbitorul fusese invitat la cină

cu familia sa, și vom afla că pronumele plural se referă la membrii acelei familii.

Dar există și reguli semantico-pragmatice. De exemplu, regula pluralului *majestatis*. În astfel de cazuri vom ști că un singur individ are dreptul constituțional de a folosi persoana întâi plural în loc de persoana întâi singular a pronumelui personal. Chiar știind aceasta, intervin elemente ulterioare de contract. Dacă un monarh spune astăzi *noi ne simțim obosiți*, știm imediat că folosește pluralul *majestatis* în sensul etichetei și că, astfel, *Noi* se referă la el individual și că enunțul înțelege să exprime o stare interioară a lui. Dacă însă același monarh spune *noi vă înmânăm ordinul Lâna de Aur* sau *noi declarăm astăzi război Ruritaniei*, el exprimă un lucru care, dacă până în acel moment nu era voința generală, devine astfel din momentul în care enunțul este exprimat. Deci într-un fel acel *Noi* se referă (vrând-nevrând) și la supușii care ascultă. În funcție de context, destinatarii fixează în mod diferit referința pronumelui.

Acum să admitem că un om de știință ar spune: *noi nu putem admite justificat că gaura din stratul de ozon are influențe hotărâtoare asupra climei planetei.* La cine se referă acel *Noi*? Nu la membrii familiei lui, nu la supușii pe care el nu-i are. Totuși un vocabular ideal ar trebui să prevadă pentru semnificatul lui *Noi* și selecția contextuală: „se poate înțelege ca un plural *auctoritatis*, datorită căruia un vorbitor individual se prezintă ca interpret al comunității științifice, al dreptei judecăți sau al simțului comun". În acest caz putem identifica referentul în diferite feluri: (i) există o primă lectură pe care aș defini-o de „caritate retorică", prin care recunoaștem uzul lingvistic ca pur obicei stilistic, și-l referim pe *Noi* la cel care scrie (traducem *Noi* ca *Eu*, ca și cum cel care scrie s-ar fi exprimat în altă limbă); (ii) există o lectură „de încredere", și referim pronumele la comunitatea științifică (ceea ce ne spune autorul celor scrise e aur curat); (iii) există o lectură „de persuasiune", prin care ne simțim implicați și considerăm că de fapt, noi, adică noi cei care citim, suntem obligați să fim subiecții care gândesc în felul acela.

Mai există, în fine, o lectură în termeni de semiotică textuală (ce nu e la dispoziția oricărui destinatar), care ne face să reflectăm asupra a ceea ce autorul celor scrise – folosind pluralul *autorității* – voia să facă să se creadă despre sine: el nu numai că a făcut o afirmație explicită despre un fenomen fizic, dar s-a

și prezentat implicit ca subiect care are dreptul să vorbească și în numele nostru, sau în numele unei autorități superioare de cunoaștere. Admit că această lectură n-ar trebui să aibă nimic de a face cu fenomenul referinței: ne referim tot la autorul scrierii, chiar dacă-l vedem acum într-o lumină psihologică diferită. Și totuși nu se poate nega că o prevenire în privința celui ce scrie (el vrea să ne convingă arogându-și o autoritate la care nu are dreptul) poate determina modul în care interpretăm referențial acel *Noi*. Putem decide că nu înțelegea să folosească un moft stilistic pentru a spune *Eu*, ci voia cu siguranță ca noi să înțelegem că el intenționa să se refere la comunitatea științifică. Această decizie ar greva asupra judecății de tip adevărat/fals în ce privește propoziția pe care a exprimat-o. Dat fiind că noi suntem convinși că gaura din stratul de ozon de fapt va influența clima planetei, și că fiece om de știință credibil a afirmat acest lucru, dacă acesta voia să spună *Eu*, a spus ceva fals în ce privește un fenomen fizic; dacă înțelegea să spună *Noi*, a spus ceva fals în ce privește opiniile exprimate deja de comunitatea științifică – sau a intenționat de-a dreptul să ne înșele de două ori.

Orice lectură s-ar da, nu numai că schimbă sensul enunțului, dar și conținutul lexical al acelui *Noi*, care prin urmare nu se reduce la instrucțiunea pentru a identifica referentul. Fără o primă aplicare de încercare a instrucțiunii nu s-ar fi putut decide că se cerea interpretat pronumele ca plural *auctoritatis*; dar fără cunoașterea acelui aspect al conținutului nu s-ar fi putut nici măcar aplica instrucțiunea, în nici unul dintre sensurile avute în vedere mai sus.

Pe de altă parte, a se vedea folosirea persoanei a doua plural a pronumelor sau a adjectivelor posesive ca să ne adresăm inșilor individuali (*voi, vous, vostro, vôtre, votre*) sau a persoanei a treia singular ca formulă de politețe (*lei, Sie, usted*)*. În astfel de cazuri se cere să știm că pronume sau adjectiv au și acestea sensurile lor posibile, altfel referința eșuează. Există o anecdotă care povestește că domnul Verdi îl roagă pe angajatul său Rossi să-l urmărească discret pe un alt angajat, Bianchi, care în

* Evident că observațiile autorului au în vedere aici numai limbile care folosesc persoana a treia a pronumelui pentru a exprima politețea. Cum în română nu există această modalitate, vom reproduce textul original în exemplul dat de Umberto Eco. Parantezele pătrate vor aparține traducătorului (n.t.).

fiecare zi la ora patru părăsește lucrul și lipsește două ore. Rossi investighează și apoi îi dă raportul lui Verdi: *„Alle quattro Bianchi esce, passa a comperare una bottiglia di champagne e poi va a casa sua dove si intrattiene con sua moglie"**. Verdi se întreabă uimit de ce face Bianchi în orele de lucru ceva ce ar putea face liniștit seara, Rossi insistă accentuând cu intenție pe cele două ocurențe ale lui *sua*, ca și cum l-ar pronunța cu inițială majusculă, Verdi continuă să nu priceapă, și până la urmă Rossi se hotărăște: Iertați-mă, îmi dați voie să vă tutuiesc?".

Această anecdotă e intraductibilă, de exemplu, în franceză și în engleză**. În alte limbi raportul care leagă aparent în mod nemijlocit un posesiv cu referentul său este mediat de instrucțiuni complexe la nivelul conținutului său lexical, al selecțiilor lui contextuale și circumstanțiale (care cuprind și uzanțe de politețe, de deferență etc.). În fapt *sua/suo* și *her/his* nu sunt sinonime, cum nu sunt nici *vostro/vostra* și *your*. A spune despre doi termeni că sunt sau nu sunt sinonimi nu înseamnă a spune că nu au același referent, ci că au semnificat (fie și parțial) diferit[28].

Cel căruia nu-i place să vorbească de semnificat sau de conținut va putea spune că e vorba de a interpreta just părerile, credințele (sau intențiile) vorbitorului și situația; și într-adevăr, cine înțelege din zbor anecdota cu domnul Rossi (și e în stare până și să-i anticipeze sfârșitul) deduce că sunt în joc două scenarii diferite și că Verdi își imaginează unul (nevinovat), în timp ce Rossi îi evocă cu totul altul, cu mult mai îngrijorător și mai plin de ironie. Dar, tocmai pentru a putea dovedi că folosirea posesivelor pune în joc două scenarii ce se exclud reciproc, trebuie cunoscute diferitele sensuri pe care o limbă le atribuie respectivilor termeni în contexte diferite[29].

---

* Enunțul suportă două traduceri posibile și deci două interpretări, două posibilități referențiale, după cum urmează: „Bianchi iese, se duce să cumpere o sticlă de șampanie, iar pe urmă se duce la el acasă unde stă de vorbă cu soția lui" sau: „...se duce acasă *la dumneavoastră* și își petrece timpul cu soția *dumneavoastră*" (n.t.).

** Și în română, după cum se vede mai sus (n.t.).

6

Iconism și hipoicon

Se poate și ca Luna să nu existe, precum și restul universului. Poate fi o imagine proiectată în mintea noastră de o divinitate berkeleyană. Dar, chiar dacă ar fi așa, ea tot ar însemna ceva pentru noi, ca și pentru câinii care urlă noaptea la ea (zeul berkeleyan se gândește și la ei). De aceea, posedăm un tip cognitiv al Lunii, și trebuie să fie foarte complex. Într-adevăr, o recunoaștem pe cer fie că apare întreagă, fie că răsare din ea doar o seceră, fie că se arată roșie sau galbenă ca o mămăligă, chiar și când e acoperită de nori și o ghicim după lumina pe care o împrăștie; știm că trebuie s-o căutăm pe cer în poziții care variază în decursul lunii și chiar și al aceleiași nopți; face parte din tipul nostru cognitiv privitor la Lună (și din conținutul nuclear corespunzător) și informația că ea se află pe cer, și aceasta este ceea ce ne permite să pricepem că Luna din fântână e numai o reflexie.

Faptul că este și sferică și că, chiar dacă-i vedem numai o față, ea mai are și o altă parte pe care n-o vedem și n-am văzut-o niciodată, face parte dintr-un conținut molar mai elaborat și istoricește variabil: de exemplu, atât Epicur, cât și Lucrețiu erau convinși că Luna (ca, de altfel, și Soarele) era exact atât de mare, ni se pare (sau aproape).

Dar, în sfârșit, aș dori să spun clar că eu cred în existența Lunii, cel puțin în măsura în care cred în existența restului lucrurilor, inclusiv a trupului meu. Spun lămurit acest lucru pentru că o dată am fost învinuit că nu cred în ele. S-a întâmplat în decursul a ceea ce a fost numit „dezbaterea despre iconism".

6.1. Dezbaterea despre iconism

„Cu idealismul lor îndârjit, aceştia [«semiolingviştii»] contestă tot ceea ce, într-un fel sau altul, îi poate obliga să admită că realitatea – în cazul acesta, Luna – există." Astfel se exprima în 1974 Tomás Maldonado, vorbind despre ceea ce scrisesem eu despre semnele aşa-zise iconice, chemându-mă la datoria galileană de a privi prin lunetă şi atâtând faza finală a dezbaterii despre iconism desfăşurată în anii '60-'70[1]. La această învinuire de idealism – în epoca aceea, destul de temută – eu răspundeam (Eco, 1975b) cu un studiu având titlul „Cui îi este frică de lunetă ?", tot atât de polemic. Studiu pe care nu l-am mai republicat pentru că-mi dădeam seama că dezbaterea căpătase, în public, tonuri aprinse pe care nu le avea deloc în privat. La aproape douăzeci de ani după aceea, Maldonado avea să-şi reediteze studiul, dar eliminând paginile care mă priveau, pentru că, afirmă el, unele dintre criticile mele de răspuns la critica lui „au contribuit – o admit cu plăcere – la modificarea în parte a bănuielilor analizei mele" (1992 : 59n). Din acest exemplu de onestitate intelectuală aş vrea să mă inspir acum, pentru a revedea parte dintre poziţiile mele de atunci.

Dezbaterea luase naştere într-un moment nepotrivit, deoarece în timp ce Maldonado îşi publica studiul său, se afla deja la tipar (însă el nu putea să-l fi văzut) *Tratatul* meu, cu un capitol despre modurile de producere semnică ce poate i-ar fi dovedit că eram de acord asupra mult mai multor puncte decât putea să pară. În orice caz, e singular faptul că, după explozia aceea polemică, disputa generală s-a blocat, ca şi cum ar fi ajuns într-un punct mort. A trebuit să se aştepte, aş spune, un deceniu : şi apoi a explodat din nou prin contribuţia altora care au început să reia în considerare întreaga chestiune[2].

Mersul dezbaterii dintre *iconişti şi iconoclaşti*[3] pare, prin urmare, legat de nişte scadenţe decenale : simptomul nu trebuie subapreciat, în sensul că poate totul trebuie reconsiderat făcând să intre în scenă din când în când ceea ce numim *Zeitgeist*. Grupul μ observă (1992 : 125) că în acelaşi an, 1968, apar două opere în care se discută imaginile, *Languages of Art* de Nelson Goodman şi lucrarea mea *Structura absentă*, şi că aceste două cărţi, scrise, în acelaşi timp, de nişte autori ce ţin de două arii

culturale foarte diferite, conțin exemple și observații foarte asemănătoare. Ca și cum, spre a respinge orice idealism, în momentul când persoane depărtate se apucau să „privească figurile", ar fi simțit unele reacții comune.

Recitind discuția din 1974-1975, se vede clar cum se agită pe parcursul ei trei probleme: (i) natura iconică a percepției, (ii) natura fundamental iconică a cunoașterii în general și (iii) natura semnelor așa-zise iconice, cu alte cuvinte, a acelora pe care Peirce le numea (și de atunci înainte se vor numi exclusiv astfel) *hipoiconuri*. În răspunsul dat de mine lui Maldonado pare că eu dau ca scontat, fără să-l discut, punctul (i), nu mă angajez în ce privește punctul (ii) și mă extind asupra punctului (iii). Eu greșeam în a separa cele trei probleme, dar poate că Maldonado greșea ținându-le prea strâns unite între ele. Din privind natura motivată a percepției Maldonado făcea să derive (pe baza primului Wittgenstein) o definiție a cunoașterii în termeni de *Abbildungstheorie*, și, ca urmare, valoarea de cunoaștere a semnelor hipoiconice; din convingerea privind natura puternic convențională și culturală a hipoiconurilor eu făceam să răsară îndoieli privind motivarea în procesele de cunoaștere. Gândindu-ne din nou la asta, părea o reeditare a lui *Cratylos*, dar ca în benzile desenate: prin lege sau prin natură imaginea lui Mickey Mouse trimite la un șoarece?

Despre punctele (i) și (ii) am discutat deja în **2.8**. Însă cred că asupra punctului (i) nimeni nu avea îndoieli în privința aceasta nici măcar în anii '70, fie că adera la o gnoseologie de orientare specular, fie la o gnoseologie constructivistă. Totuși trebuie admis că, pentru a discuta problema hipoiconurilor, izolam problema iconismului perceptiv într-o zonă cu pertinență semiotică scăzută[4]. Pe de altă parte, mulți filoiconiști (nu numai Maldonado) au identificat iconismul percepției cu iconismul semnelor numite iconice, atribuind celui de al doilea virtuțile celui dintâi.

În sfârșit, în atmosfera dezbaterii, dintr-o serie de motive pe care le vom vedea mai jos, eram înclinați să identificăm atât iconurile, cât și hipoiconurile cu entități vizuale, fie ele imagini mentale, fie acele semne pe care (ca să nu folosesc un termen cu semnificații prea largi, cum este „imagine") le voi numi *zugrăviri/picturi*. Și aceasta a deviat încă o dată, în parte, discuția, pe când trebuia să fie clar pentru toată lumea că atât conceptul de icon, cât și cel de hipoicon privesc și experiențe nevizuale[5].

6.2. Nu era o dispută între nebuni

Acum să încercăm să privim lucrurile cu calm. Existau pe de o parte persoane care puneau sub semnul întrebării vagul unui concep cum e cel de „asemănare" și care voiau să demonstreze că impresiile de asemănare provocate de hipoiconuri erau efectul unor *reguli pentru producerea de similaritate* (a se vedea Volli, 1972). E oare posibil ca aceste persoane să fi negat că mare parte din viața noastră cotidiană se sprijină pe raporturi care, în lipsa unor termeni mai buni, sunt unele de asemănare și că din motive de asemănare recunoaștem persoanele, că tot pe baza asemănării dintre ocurențe suntem în stare să folosim termeni generali, că aceeași constanță a percepției e asigurată de recunoașterea de forme, că din motive formale distingem un pătrat de un triunghi? Și chiar trecând la hipoiconuri, e posibil ca aceste persoane să nege evidența, adică faptul că o fotografie a lui Penn sau a lui Avedon seamănă cu persoana pe care o întruchipează mai mult decât o figură de Giacometti, și că și o persoană de cultură neoccidentală, pusă în fața Bronzurilor de la Riace, ar trebui să recunoască că e vorba de trupuri omenești?[6]

Evident că nu, și-i aproape patetic să vezi cum, în cea de a doua fază a discuției (vorbesc de cea din anii '80 până astăzi), mulți iconoclaști iluștri s-au grăbit să facă profesiuni de credință din natura iconică a percepției – ca niște inculpați într-un proces de marcă stalinistă sau maccartistă, obligați întâi de toate să-și reînnoiască jurământul de credință față de sistem – vezi, de exemplu, Gombrich (1982).

Pe de altă parte, e cu putință să existe persoane așa de adânc convinse de motivarea iconică a percepției care, în același timp, să nege că în producerea și în recunoașterea hipoiconurilor intră în joc convenții grafice, reguli proporționale, tehnici de proiecție? Pare improbabil. Aceea nu era o dezbatere între oameni nelalocul lor[7].

6.3. Motivele anilor '60

După cum amintește și Sonesson în multe dintre scrierile sale, în sfera semiotică totul luase naștere atunci când Barthes (1964, în faimosul său eseu despre macaroanele Panzani, afirmase că

limbajul vizual era unul fără cod. Acesta era un mod de a sugera că semiotica ia imaginile așa cum sunt și cum ne apar, și caută la o adică regulile retorice ale înlănțuirii lor, sau caută să definească raporturile lor cu informația verbală care completează vagul și polivocitatea lor, contribuind la a le fixa sensul.

În același număr din *Communications* 4, Metz punea bazele a ceea ce avea să devină semiotica cinematografiei. Și lua și el imaginea cinematografică asemenea unei imagini fără cod, un pur *analogon*, rezervând studiul semiotic (sau cum se spunea în *Communications*, semiologic) sintagmaticii mari a filmului.

Aceasta se întâmpla într-un moment în care cercetarea semiotică începea să se propună ca o *clavis universalis* capabilă să reducă la niște convenții culturale analizabile orice fenomen de comunicare; în momentul în care se accepta ca program principiul saussurian că semiotica trebuie să studieze „viața semnelor în cadrul vieții sociale"; în momentul în care semio-structuralismul hotăra să nu se mai dedice atât de mult studiului de expresii, lingvistice sau nu, de laborator, de tipul *Ion mănâncă mere* sau *actualul rege al Franței este chel*, ci unor texte complexe (înainte chiar să se vorbească de semiotica textuală). Aceste texte erau prelevate în mare parte din lumea comunicațiilor de masă (anunțuri publicitare, fotografii, imagini sau transmisiuni de televiziune), și chiar când nu era vorba de comunicații de masă erau mai întotdeauna texte narative, argumentări persuasive, strategii de enunțare și puncte de vedere.

Noua disciplină nu era interesată prea mult de buna formare a unui enunț (studiu pe care-l delega lingvisticii) sau de raportul dintre enunț și fapt (acesta era, din păcate, lăsat în umbră), ci de strategiile enunțiative ca moduri de a „face să pară adevărat" ceva. Și deci nu interesa prea mult ce se petrece atunci când cineva spune *astăzi plouă* și chiar plouă cu adevărat (sau nu), ci în ce mod este făcut cineva, vorbind, să creadă că astăzi plouă, și impactul social al acestei dispoziții de a crede.

Ca urmare, în fața unui anunț publicitar care reprezenta un pahar cu bere la gheață, problema nu era atât aceea de a explica dacă și de ce imaginea era adecvată obiectului (și totuși vom vedea că problema nu era eludată), ci ce univers de accepții culturale chema în joc imaginea aceea și cum anume voia să-l întărească sau să-l modifice[8].

O invitație de a privi fenomenul iconismului ar fi trebuit să vină din întâlnirea cu Peirce – și trebuie spus că cel mai

puternic imbold la o recitire a lui Peirce a venit tocmai din interiorul paradigmei semiostructuraliste[9]. Dar sigur că din Peirce s-a preferat mai ales aspectul semiozei ilimitate, al sporirii interpretărilor în interiorul Comunității culturale (aspect cu siguranță fundamental și la care nu se poate renunța), și nu momentul propriu-zis cognitiv al impactului cu Obiectul Dinamic.

Acestea au fost motivele polemicii împotriva iconismului așa-zis nevinovat, bazat pe o noțiune intuitivă de asemănare. Polemica nu era atât în ce-l privea pe Peirce, cât pe cei care confundaseră cu seninătate iconismul (ca moment perceptiv) cu hipoiconurile. Dacă prin icon se înțelegea un „semn iconic" (și, deci, pentru Peirce, un hipoicon, căruia el nu i-a negat niciodată componenta „simbolică", adică larg convențională), a spune că avea proprietățile obiectului reprezentat părea un mod de a pune semnele într-un raport direct (și naiv) cu obiectele la care se refereau, pierzând din vedere medierile culturale la care erau supuse (în puține cuvinte, tratând ca *Firstness* fenomene de *Thirdness*). Cred (și trimit la **2.8**) că am efectuat amendarea acelor simplificări de atunci, dar trebuie să și înțelegem motivele pentru care se reacționa așa cum s-a reacționat atunci.

Presupunerea aproape neluată în discuție că hipoiconurile trimiteau prin asemănare înnăscută la obiectul lor, fără medierea unui conținut, era un mod de a reintroduce în semioticele vizuale acel fir direct dintre semn și referent care, cu brutalitate poate chirurgicală, fusese suprimat din semioticele limbajului verbal[10].

Nu era vorba de a se nega că existau semne motivate de ceva în vreun fel oarecare (și acestui lucru avea să-i și fie dedicată întreaga secțiune a *Tratatului* în care se vorbește despre *ratio difficilis*), ci de a distinge cu grijă între motivare, caracter natural, analogie, necodificare, codificare „moale", indicibilitate. Această încercare a luat-o pe anumite căi, iar unele dintre ele erau căi închise, altele duceau în alte părți.

6.4. Căi fără ieșire

Ca exemplu de cale absolut închisă aș cita încercarea de a examina nu numai hipoiconurile, ci și sisteme semiotice cum ar fi arhitectura, folosind categorii lingvistice, de exemplu cele de unitate discretă minimală, de dublă articulare, de paradigmă

și sintagmă etc. Încercarea nu putea să ducă prea departe, dar și aici existau niște motivări istorice. Să ne gândim la dezbaterea cu Pasolini (1967a) când el susținea că cinematograful e bazat pe un „limbaj al realității", limbaj înnăscut al acțiunii omenești, potrivit căruia semnele elementare ale limbajului cinematografic ar fi obiectele reale reproduse pe ecran. Cu toate că mai apoi Pasolini și-a îndulcit radicalismul acelor prime afirmații ale sale într-un eseu ce ar trebui regândit astăzi în cheie peirceană (1967b), reacția era datorată faptului că pe semiologii „duri" îi interesa, dimpotrivă – cum se spunea pe atunci –, să demitizeze sau să demistifice orice producere de iluzie realistă, și să arate în schimb, din cinematografie, tot ce era artificiu, montaj, punere în scenă[11]. Și iată de ce se ajunsese să se identifice cu orice preț și în film niște entități „lingvistice" analizabile, și voi cita paginile mele (1968: B4, 1.5-1.9) despre tripla articulare în cinema, pagini din păcate încă traduse și reeditate în diferite antologii, dar pe care sfătuiesc pe toată lumea să nu le recitească decât cu scop documentar.

Ca exemplu de cale care ducea cu siguranță undeva, dar nu în direcția înțeleasă, aș cita încercarea de a reduce analogicul la digital, adică de a arăta că și acele semne hipoiconice care păreau vizualmente analoage cu obiectul lor erau în realitate decompozabile în unități digitalizate, și deci traductibile (și productibile) prin algoritmi. Sunt mândru de a fi pus această problemă care, dacă în anii '60 putea apărea ca un tehnicism irelevant, astăzi, în lumina teoriilor computaționale ale imaginii, e de cea mai mare importanță. Însă în epoca aceea observația avea numai valoare retorică, pentru că sugera că se putea reduce aura de indicibilitate ce înconjura hipoiconurile. Din punct de vedere semiotic nu rezolva nimic, pentru că a afirma traductibilitatea digitală a imaginii pe planul expresiei nu elimină chestiunea felului cum anume la nivel cognitiv s-ar constata un efect de asemănare.

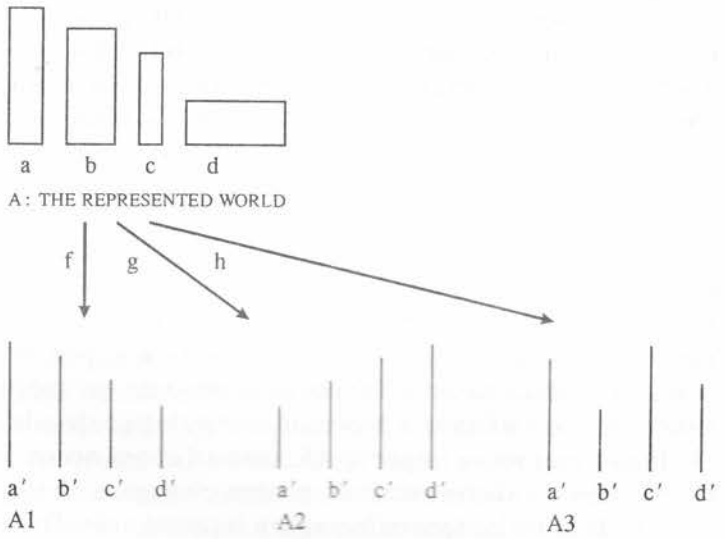
6.5. Asemănare și similaritate

Mai productivă s-a dovedit însă cealaltă cale. Deoarece noțiunea de asemănare părea vagă și în orice caz circulară (este iconic ceea ce seamănă-cu, și e asemănător ceea ce e iconic), ea

trebuia dizolvată într-o rețea de procedee pentru a produce similarități[12]. Ce anume erau niște reguli de similaritate ne-o spuneau geometriile proiective, teoria peirceană a grafurilor, însuși conceptul elementar de proporție. Aceasta nu elimina însă problema iconismului perceptiv, și felul cum un element de iconism primar – „asemănare", în sensul peirceanei *Likeness*, baza însăși a constanței perceptive – ar putea supraviețui și în percepția hipoiconurilor (bazați pe criterii de similaritate).

May și Stjernfelt (1996: 195), reluându-l pe Palmer (1978), propun exemplul din figura 6.1:

Figura 6.1



Se dă o lume reprezentată numai de obiectele a-d (nu e necesar de stabilit dacă e vorba de un univers de obiecte reale sau de un univers al conținutului, locuit de entități abstracte). Să se considere A1, A2 și A3 ca fiind trei reprezentări „iconice" diferite ale acestei lumi (prin incidență, ar fi vorba cu titlu deplin de trei interpretări ale lumii, precum cele discutate de mine la **1.8**). Fiecare dintre aceste interpretări adoptă un singur criteriu pentru a stabili similaritatea: criteriul *f* (aplicat în A1) pertinentizează numai raporturi de înălțime ale celor patru figuri ale lumii, exprimând proprietatea de a fi „mai înalt

decât", și iată motivul pentru care *d* este reprezentat în *d'* de o verticală, făcând abstracție de neîndoielnica proprietate de lățime pe care *d* o manifestă în raport cu celelalte trei figuri. Criteriul *g* (în A2) pertinentizează în raporturi de înălțime, dar reprezentând proprietatea de a fi „mai scund decât" (drept pentru care se naște un vizibil raport de simetrie inversă între A1 și A2). Criteriul *h* (în A3) e mai complex, consideră pertinente mărimile ariilor, dar exprimă proprietatea „mai larg decât" cu ajutorul unor mecanisme de cartografiere adoptate în A2. Cu alte cuvinte, atunci când un obiect e mai lat, cu atât mai scurtă este linia verticală care-l reprezintă. Cele trei reprezentări sunt desigur motivate de natura obiectelor (lungimea liniilor nu poate fi aleasă arbitrar) și deci stabilesc cu siguranță un raport hipoiconic între reprezentare și reprezentat. Dar acest raport, care e definit ca *omomorfic* și păstrează în reprezentare unele proprietăți structurale ale reprezentatului, nu e *isomorfic*, deoarece reprezentarea nu are aceeași formă ca reprezentatul.

Iată un bun exemplu de similaritate, motivată și totuși instituită după reguli. O anume „asemănare" între fiecare reprezentare și reprezentat este păstrată chiar schimbând regulile de similaritate. Incidental, acest procedeu corespunde cu ceea ce în *Tratat* am definit procedare prin *ratio difficilis* (se proiectează asupra expresiei puncte ale unui spațiu virtual al conținutului) și corespunde cu ceea ce în posteritatea hjelmsleviană (și cel mai mult în ambientul greimasian) a fost numit *semisimbolicul*: unde avem sisteme semnificante ce sunt caracterizate nu prin *conformitatea* dintre planul expresiei și acela al conținutului (așa cum se întâmplă în desenarea unei table de șah la un moment dat al jocului, sau pentru un tablou), ci prin corelare a două categorii relevante din planuri diferite (Greimas și Courtés, 1979). Spus în termeni mai ușor de înțeles, și raportându-ne la Jakobson (1970), gesturile motorii pentru „da" și pentru „nu" nu sunt motivate de un obiect (care anume?) căruia i-ar „semăna", dar în orice caz corelează potrivit unui raport nearbitrar o configurație motoriu-spațială (mișcarea capului) cu un cuplu categorial (afirmație și negație) – și chiar când în unele culturi ce par convențional diferite de ale noastre se întreține totuși un raport de motivație cu conținutul pe care-l exprimă.

Și totuși înțelegerea acestor trei reprezentări se bazează pe perceperea lungimii diferite a liniilor (ca să nu mai spunem de

formatul diferit al dreptunghiurilor): însă această proprietate de a fi mai lung sau mai scund nu e instituită de regula de similaritate, ci îi *este acesteia presupunerea bazată pe iconismul natural al percepției*.

Când percep o minge ca atare reacționez la o structură circulară. Nu sunt în stare să spun cât contribuie inițiativa mea ca să mă facă s-o percep și ca fiind sferică, și desigur numai pe baza unui tip cognitiv preformat voi ști și că ar trebui să fie de gumă, rezistentă la șoc, și deci capabilă atât să se dea de-a dura, cât și să sară după cum o mișc eu sau o arunc. Pentru a ști că afirmația *aceasta e o minge* (care încununează judecata perceptivă) e adevărată, ar trebui s-o iau și s-o arunc (contează în privința aceasta principiul pragmatic). Dar desigur că cel care a făcut începutul judecății perceptive e fenomenul iconismului primar pe baza căruia am sesizat imediat o asemănare cu alte obiecte de același gen a căror experiență o avusesem mai înainte (sau despre care mi s-a transmis în mod foarte precis un tip cognitiv). Strămoșilor noștri îndepărtați, care vedeau Luna fără să fie dotați cu tipuri cognitive elaborate, ea nu ar fi apărut imediat ca fiind sferică, ci, bineînțeles (dacă era plină), ca fiind rotundă.

Această iconicitate primară e un parametru care nu poate fi definit: este, ca să repet o întrebare wittgensteineană (1953, (§50), ca și cum ne-am întreba cât de lung e metrul etalon păstrat la Paris. Evident că e lung exact de un metru, dat fiind că reprezintă parametrul pe baza căruia stabilim lungimile potrivit sistemului metric zecimal. Firește că pentru metrul etalon se poate scăpa de această autopredicație făcând recurs la un alt parametru, adică măsurându-l în picioare și în degete. Dar nu există posibilitatea de a trece la un alt sistem de măsurare calitativă pentru iconurile primare – sau, altfel spus, există, dar nu la nivel perceptiv, ca atunci când interpretăm culorile după lungimi de undă. La nivel perceptiv nu se poate predica despre o *Likeness* nimic altceva decât recunoașterea că aceea este o *Likeness*. Se va putea susține apoi că noi am greșit, se va putea modifica impactul perceptiv al unei culori alăturând-o alteia, dar în acel caz pur și simplu vom fi ales o *Likeness* în locul alteia. Prin urmare, nu se poate folosi această experiență nativă de asemănare pentru a judeca niște similarități, și nu se pot folosi reguli de similaritate pentru a defini asemănarea iconică primară[13].

Însă se cere să ne întoarcem la disputa mai veche şi la motivele pentru care se căuta să se schimbe total asemănarea în similaritate. Iată de ce se preferaseră tehnicile iconografice datorită cărora (ca să recurgem la clasicul exemplu al lui Gombrich, 1956) rinocerul lui Dürer prezenta solzi în virtutea unui tip cultural, şi s-a neglijat mult timp faptul că el ne apare până şi azi aproape ca un rinocer, şi cu greu l-am lua drept un crocodil.

6.6. Contururi

Un exemplu de infatuare iconoclastică a fost polemica legată de contururi. Mă citez tot pe mine însumi, deoarece nu-i bine să reproşăm altora nişte erori sau nişte imprudenţe, în cazul în care le-au săvârşit împreună cu noi. În *Structura absentă* susţineam că nu putem spune despre hipoiconuri că au proprietatea obiectului reprezentat, pentru că, dacă desenez pe o foaie de hârtie profilul unui cal, unica proprietate pe care calul desenat o prezintă (linia neagră şi continuă a conturului) este unica proprietate pe care calul adevărat nu o are. Deci n-aş fi reprodus nici măcar condiţiile percepţiei.

Problema contururilor va fi reluată de Hochberg (1972), Kennedy (1974) şi Gombrich în faza de critică a convenţionalismului său originar (1982). Dacă ne obişnuiserăm să susţinem că nu există linii în natură şi că prin asta contururile sunt un artificiu al omului, observa Gombrich, psihologii tind să nege acum că înţelegerea acestora trebuie învăţată aidoma oricărui alt cod. Contururile sunt un „surogat" perceptiv şi au valoare de „indicatori de discontinuitate". De fapt, „contururile pot servi ca anticipare a efectului de paralaxă al mişcării, pentru că obiectele aflate la îndemâna noastră se vor desprinde totdeauna de fundalul lor, dar vor păstra o coerenţă intrinsecă oricât de uşor mişcăm noi capul" (1982 : 233). Aceasta înseamnă că, dacă privind un cal ce se află pe fundalul unui peisaj îmi mişc capul sau mă mut din loc, văd alte aspecte ale peisajului pe care mai înainte nu le vedeam, în timp ce calul rămâne permanent acelaşi : şi deci conturul desenat dă socoteală de această „graniţă" perceptivă[14].

Încă din *Tratat* (3.5.2), lăsându-mă copleşit de unele observaţii făcute mie de Kalkhofen (1972), reluam tema contururilor (de

data aceasta, ale unei mâini). Încă o dată se nega faptul că mâna ar poseda proprietatea de avea o linie neagră drept contur, dar se recunoștea că, dacă mâna este pusă pe o suprafață deschisă la culoare, contrastul dintre limitele corpului care absoarbe mai multă lumină și cel care o reflectă poate da impresia unei linii continue. Reluam acolo ideea de *stimuli-surogat* (de înlocuire) deja avansată, cum vom vedea, în *Structura absentă*[15].

Dar înainte de a trece la stimulii-surogat merită să mai reflectăm puțin la ceea ce înseamnă să afirmi că contururile sunt date în natură.

Să ne gândim la versiunea „ecologică" a psihologiei lui Gibson, pentru care obiectul pare să prezinte niște trăsături privilegiate, și care sunt cele ce excită direct celulele noastre nervoase, drept care ceea ce sesizăm din obiect este exact ceea ce obiectul ne oferă în mod preferențial. În legătură cu aceasta, Gregory (1981: 376) observa polemic că a afirma că toată informația necesară pentru a percepe mediul, fără intervenția nici unui mecanism interpretativ, ajunge la noi sub formă de stimuli luminoși, gata organizați în chip obiectiv, ar însemna să ne întoarcem la teoriile percepției anterioare observațiilor lui Alhazen și Alkindi despre razele luminoase, adică la noțiunea „simulacre" ce provin de la obiect. Ar fi să mai aderăm și astăzi la o idee medievală a intelectului ca fiind acea instanță ce surprinde din obiect tocmai ceea ce contează mai mult în obiect, scheletul lui esențial, quiditatea lui. Cu toate acestea, chiar dacă argumentul lui Gregory e seducător, prin aceasta nu e și doveditor. Într-adevăr, nimic nu ne interzice (în principiu) să credem că aveau dreptate anticii și că la ei se întoarce pe bună dreptate Gibson.

Cred că există o deosebire între a spune că contururile sunt deja oferite de câmpul stimulator și a spune că acest câmp stimulator oferă obiectul în mod definitiv, împachetat în așa fel încât să ne determine percepția noastră deplină, care pur și simplu recunoaște și acceptă ceea ce i-a fost oferit cu ajutorul simțurilor. Această deosebire privește momentul care pentru Peirce era cel al iconului primar, sau ceea ce el numea percept, și judecata perceptivă încheiată.

Hubel și Wiesel (1959) și Hubel (1982) ne spun că în perceperea unui stimul celulele noastre nervoase răspund unei orientări optimale care există deja în stimul. Hubel și Wiesel, introducând niște microelectrozi de tungsten în creierul unei pisici, au putut să verifice care anume celule reacționează și la

care stimul, şi au dovedit că animalul, în faţa unei pete care se mişca pe un ecran, reacţiona mai mult la o direcţie a mişcării decât la alta. Nu numai atât, dar la un moment dat, în timp ce se introducea o lamelă de sticlă în oftalmoscop, pisica a reacţionat printr-un fel de explozie celulară spontană. S-a verificat că reacţia nu avea de a face cu imaginile de pe lamelă, ci cu faptul că lamela intrând îşi imprimase pe retină umbra propriei ei margini, iar aceasta era exact „ceea ce voia celula".

Aşadar aceste date ne spun cum se primesc *senzaţiile*, dar e îndoielnic dacă ne pot spune cum acţionează *percepţia*. Ele ne spun că pisicile (care nu se poate să fi fost corupte de idealismul iconoclastic) nu primesc o grămadă dezordonată de senzaţii, ci sunt înclinate să focalizeze anumite trăsături din câmpul stimulator în dauna altora. Aceasta se datorează însă modului în care e făcut obiectul sau modului în care e făcută pisica? Psihologii sunt foarte atenţi să tragă concluzii din aceste experienţe. Putem foarte bine să acceptăm că atunci când o pisică vede o masă este izbită mai mult de incidenţa luminoasă pe marginile ei decât de alte aspecte ale suprafeţei, şi că acelaşi lucru se întâmplă şi cu noi: dar de aici şi până la a spune că acelaşi proces s-ar putea prelungi (la noi şi la pisică), şi tot din iniţiativa obiectului, până la nivelul superior al percepţiei, şi apoi al categorizării, e cale lungă.

De fapt, Hubel susţine, ce-i drept, că celulele noastre corticale răspund slab la lumina difuză, drept care, atunci când privesc un ou pe un fond întunecat, celulele interesate de zona centrală a oului nu sunt solicitate, în schimb reacţionează cele solicitate de marginile oului; însă imediat după aceea conchide: „cum anume este coordonată (*assembled*) informaţia de la acest ansamblu de celule către stadii ulterioare ale parcursului care duce la construirea a ceea ce numim perceptele de linii sau de curbe (dacă cumva se petrece ceva de genul acesta) este încă un mister total" (Hubel, 1982: 519). În mod just, din date despre modalităţile senzaţiei nu sunt trase concluzii la nivelul unei teorii a percepţiei, iar experimentatorul nu se hazardează să afirme că prin asta cunoaşterea ar fi pură adecvare, nu şi construcţie şi „asamblaj".

Johnson-Laird, referindu-se între altele şi la cercetările lui Hubel şi Wiesel, aminteşte că „a căuta să înţelegi vederea studiind numai celulele nervoase, aşa cum a arătat Marr, e acelaşi lucru cu a căuta să înţelegi zborul păsărilor studiind doar penele" (1998: 72). Toate aceste cercetări nu spun nimic

despre diferența între ce anume e calculat, cum desfășoară sistemul nostru perceptiv un astfel de calcul, și cum anume *hardware*-ul cerebral funcționează în acest proces computațional. Independent de mecanismul prin care retina noastră primește stimuli din mediul înconjurător, problema felului în care mecanismul nostru mental elaborează aceste *input*-uri trimite la un sistem al nostru de așteptări. „Independent de câtă informație ar exista în lumina care lovește retina, trebuie să existe un mecanism mental pentru a identifica identitățile obiectelor unei scene, și acelea dintre proprietățile lor pe care vederea le face explicite. Fără un asemenea mecanism imaginile de pe retină n-ar fi mai utile decât cele produse de o cameră de televiziune și, contrar opiniei naive, ele nu văd nimic. [...] Aceste procese trebuie să se bazeze pe câteva accepții ale noastre în ce privește lumea" (*ibidem*: 61).

De altfel, a susține că în procesul ce se desfășoară de la senzație la percepție există patternuri privilegiate și invariante la care creierul (omenesc și animal) răspunde în mod constant, și până și a accepta pe deplin o teorie ecologică a percepției (în forma ei cea mai brutală: vedem ceea ce este, și atâta tot), nu ne spune încă nimic despre modalitățile hipoiconice cu care reprezentăm artificial exact aceleași obiecte din percepție.

Adevăratul nod al echivocului se află încă o dată în trecerea nemijlocită de la iconismul primar al percepției (adică de la evidența că există perceptiv raporturi de asemănare) la o teorie a similarității instituite – sau, altfel spus, a creării efectului de asemănare. Cine a vizitat vreodată o fabrică de parfumuri se va afla în fața unei curioase experiențe olfactive. Toți (la nivel de experiență perceptivă) recunoaștem foarte bine deosebirea de miros dintre o viorea și levănțică. Însă când se vrea a se produce industrial esențe de viorele și de levănțică (ce trebuie să producă aceeași senzație, fie ea și ușor exagerată, stimulată de aceste vegetale) se amestecă substanțe de așa natură încât vizitatorul fabricii e asaltat de mirosuri urâte și înțepătoare, insuportabile. Aceasta înseamnă că pentru a produce impresia parfumului de viorea sau de levănțică trebuie amestecate substanțe chimice respingătoare olfactiv (chiar dacă rezultatul va fi plăcut). Nu știu dacă natura procedează așa, dar ceea ce pare evident este că una e să primești senzația (iconism fundamental) a unui parfum de viorele, și alta e să produci aceeași impresie. Această a doua activitate cere punerea în operă a unor tehnici cu care să se producă stimuli-surogat.

Să ne gândim, de exemplu, la cele două figuri schematice (într-o perspectivă oarecare) a unui cilindru şi a unui cub[16]. Un iconist ingenuu ne-ar spune că ele reprezintă un cilindru şi un cub exact aşa cum sunt; un susţinător al valorii cognitive a iconismului ar spune (şi nu putem decât să accceptăm) că în împrejurări normale şi de egalitate de moştenire culturală ele i-ar permite unui subiect să identifice un cilindru şi un cub şi să le deosebească între ele; susţinătorii naturalităţii contururilor (în rândurile cărora am hotărât să mă înrolez) ar spune că liniile celor două desene circumscriu exact contururile prin care obiectul ni se prezintă.

Reprezentarea este însă „bună" *dintr-un anume punct de vedere*, şi tot aşa este şi funcţia oricărei reprezentări în perspectivă, oricare ar fi regula de proiecţie adoptată. Perspectiva e un fenomen în care intră în joc şi obiectul, şi poziţia observatorului, şi o asemenea poziţie are un rol şi în observarea obiectului tridimensional. De aceea hipoiconul transcrie într-un fel aceste condiţii de observare. Dar acum să reflectăm asupra faptului că liniile drepte care circumscriu contururile cilindrului nu au aceeaşi funcţie semiozică ca acelea care circumscriu suprafeţele cubului. Liniile paralele care circumscriu conturul cilindrului sunt stimuli-surogat ce reprezintă modul în care, din orice parte l-am privi, am vedea cilindrul detaşându-se pe propriu-i fond (numărul acestor linii, dacă am face să se rotească cilindrul, ar fi infinit, şi Zenon ar admite că n-am înceta niciodată de a vedea infinite contururi ale cilindrului). Liniile cubului, în schimb, reprezintă nu numai contururile obiectului văzut din *acel* punct de vedere, dar în acelaşi timp şi muchiile solidului, care ar rămâne astfel, fie în orişice raport de perspectivă, din orice punct de vedere l-am privi sau am reprezenta cubul. Suntem în ambele cazuri în prezenţa unor stimuli-surogat, dar în cele două cazuri aceşti stimuli „subrogă" fenomene diferite, care depind în parte de forma obiectului şi în parte de modul în care hotărâm să-l privim.

6.7. Stimuli-surogat

Nu-i adevărat că în exagerarea iconoclastă s-ar fi avut în vedere numai contururi de cal sau rinoceri născuţi de fantezie, fără să se pună problema nemijlocitei impresii de asemănare avute în

fața unei imagini realiste sau hiperrealiste. În *Structura absentă* (1968: 110 și urm.) examinam un anunț publicitar în care se vedea un pahar de bere spumoasă ce evoca un sentiment de prospețime pentru că pe sticlă se scurgea o dâră de abur înghețat. Era evident că în imagine nu existau nici sticlă și nici bere, nici dâra brumată: de aceea se sugera că imaginea reproducea *unele dintre condițiile perceperii obiectului*: acolo unde percepând obiectul aș fi fost izbit de incidența unor raze luminoase pe o suprafață, în imagine erau contraste cromatice care *produceau același efect*, sau un efect satisfăcător ca echivalență.

Deci, chiar dacă-mi dau seama că ceea ce văd nu e un pahar, ci imaginea unui pahar (dar sunt cazuri de *trompe-l'œil* în care nu-mi dau seama că imaginea e o imagine), inferențele perceptive pe care le pun în joc pentru a percepe ceva (și, desigur, pe baza unor tipuri cognitive precedente) sunt aceleași pe care le-aș pune în joc pentru a percepe obiectul real. Din felul mai mult sau mai puțin satisfăcător cu care acești stimuli subrogați subrogă stimulii efectivi voi înțelege imaginea ca pe o bună aproximare sau ca pe un miracol de realism.

Așa că această idee a stimulilor-surogat (înlocuitori) a fost susținută în mai multe reprize de diferiți psihologi. De exemplu, Gibson (1971, 1978) a vorbit în aceste cazuri de „percepție indirectă" sau „percepție de a doua mână". Hochberg (1972: 58) spune în mai multe rânduri că scena reprezentată de un tablou e un surogat deoarece acționează asupra ochiului observatorului în mod „asemănător" celui în care acționează scena însăși; că un contur e „un stimul care e, într-un fel, echivalent cu trăsăturile pe baza cărora sistemul vizual codifică normal imaginile obiectelor în câmpul vizual" (1972: 82); că atunci când o margine dintre două suprafețe apare în câmpul vizual este cel mai adesea însoțită de o diferență de luminozitate, și deci un contur ar oferi un *indice de adâncime*, întrucât ne face să percepem (în mod *suplinitor*) aceeași margine pe care se constată diferența luminoasă (1972: 84).

Studiile lui Marr și Nishishara (de exemplu, 1978a: 6) despre simularea computerizată a proceselor perceptive ne spun că o scenă și un desen al scenei par asemănătoare pentru că „simbolurile artistului corespund într-un anume fel cu simbolurile socotite pornind de la imagine în durata sau în cursul normal al interpretării ei"[17].

Totuși e evident vagul tuturor acestor definiții (în care apar tot timpul expresii ca „într-un anumit fel"). În loc să explice

cum funcționează stimulii-surogat, ele iau act de faptul că ei există și că funcționează. Avem de a face cu stimuli-surogat în toate acele cazuri în care se declanșează aceiași receptori care s-ar declanșa și în prezența stimulului real, așa cum se întâmplă cu păsările ce răspund la stimularea fluierăturilor de chemare sau așa cum un producător radiofonic de zgomote sau cinematografic ne furnizează (folosind instrumente ciudate) aceleași senzații acustice pe care le-am avea auzind galopul unui cal sau uruitul unui automobil de curse. Mecanica lui în ce privește stimulii-surogat rămâne obscură, asta și pentru că în aceste „subrogări" se merge de la un maximum de înaltă fidelitate, cum vom vedea, la o simplă invitație de a te comporta ca și cum ai primi un stimul care nu există.

Faptul că – chiar dacă nu știm exact cum funcționează – există stimuli-surogat este splendid exemplificat în paginile pe care Diderot le scrie despre Chardin (*Salon de 1973*): „Artistul a pus pe o masă un vas de porțelan vechi din China, doi biscuiți, un căuș plin cu măsline, un coșuleț de fructe, două pahare pline pe jumătate cu vin, o portocală amară și un pateu. Ca să privesc tablourile altora pare că eu aș avea nevoie să-mi obișnuiesc ochii; dar ca să le văd pe cele ale lui Chardin n-am decât să-mi păstrez ochii pe care mi i-a dat natura și să mă folosesc bine de ei... Pentru că vasul acesta de porțelan e porțelan; măslinele astea sunt realmente despărțite de ochiul de apă în care plutesc; nu-ți rămâne decât să iei biscuiții ăia și să-i mănânci; n-ai decât să desfaci portocala aia și s-o storci, paharul ăsta de vin să-l bei, fructele să le decojești, pateul să vâri cuțitul în el... O, Chardin, nu alb, roșu sau negru întinzi tu pe paleta ta; e substanța însăși a obiectelor, aerul și lumina sunt cele pe care iei tu cu vârful penelului tău și le pui pe pânză".

La prima vedere elogiul lui Diderot exprimă jubilarea unui privitor care, ținând seama că poate exista pictură absolut realistă, se găsește în fața unei capodopere a realismului în care nu există nici o deviere între stimulul care poate proveni de la obiectul real și stimulul „surogat". Însă Diderot nu este așa nevinovat. După ce trece primul efect, știind bine că ceea ce vede nu sunt fructe și biscuiți reali, pare să se apropie de tablou, descoperindu-se prezbit: „Nu izbutești să pricepi magia asta. Sunt straturi groase de culoare, aplicate unele peste altele, al căror efect transpare din adâncime la suprafață. Alteori s-ar zice că-i un abur care a fost suflat asupra pânzei;

alteori, iarăşi, că a fost presărată pe ea o spumă uşoară... Apropiaţi-vă, şi totul se confundă, se turteşte şi dispare. Îndepărtaţi-vă din nou, totul se creează şi se produce la loc".

Iată secretul. Stimulii provocaţi de obiectele adevărate, cu variaţii neglijabile din punctul de vedere al recunoaşterii perceptive, acţionează pe distanţe diferite. Stimulii-surogat, examinaţi prea de aproape, îşi dezvăluie natura lor iluzorie, substanţa expresiei care nu e aceea a obiectelor pe care le sugerează, iar pentru a-şi obţine efectul lor iconic cer o distanţă calculată. Acesta e şi principiul de *trompe-l'œil*, epifanie a stimulului--surogat. Magia lui Chardin se datorează faptului că stimulii pe care el îi pregăteşte spectatorului *nu* sunt cei care ar fi pregătiţi de obiect. Diderot mărturiseşte că nu înţelege cum reuşeşte pictorul în intenţia sa, dar trebuie să admită că reuşeşte. În felul său, în timp ce ridică în slavă miracolele iconismului, Diderot afirmă natura *nenaturală* a hipoiconurilor.

Aş vrea să prelucrez o reflecţie a lui Merleau-Ponty privitoare la un zar (1945 : 2, III). Zaru-i acolo, vizibil sub diferite profiluri. Se poate ca cei de lângă mine să nu-l vadă, şi de aceea el face parte din povestea mea personală. Pe măsură ce-l privesc, el îşi pierde materialitatea, se reduce la structură vizuală, formă şi culoare, umbră şi lumini. Îmi dau seama că nu toate aspectele zarului ar putea să cadă în câmpul meu perceptiv, lucrul-în-sine nu poate fi văzut decât din punctul meu de vedere personal. Eu nu cuprind lucrul, ci experienţa mea orientată a lucrului, modul meu de a trăi lucrul (restul, am zice, este inferenţă, ipoteză despre felul cum ar putea fi lucrul dacă l-ar vedea şi alţii). Eu percep zarul cu trupul meu, inclusiv punctul de vedere cu care îl privesc. Dacă trupul meu (şi punctul meu de vedere) s-ar muta, aş percepe altceva. Din cauza unei lungi experienţe perceptive eu ştiu toate astea. Dar în faţa stimulului-surogat (reprezentarea unui zar, asupra căruia mişcând punctul meu de vedere n-aş putea percepe altceva care să se afle eventual în spatele zarului) eu am acceptat deja că cineva a *văzut pentru mine*.

De aceea o bună regulă pentru a distinge între stimuli naturali şi stimuli-surogat mi se pare următoarea : dacă-mi mut punctul meu de vedere, văd ceva nou? Dacă răspunsul este negativ, stimulul e surogat. Stimulul-surogat caută să-mi impună senzaţia pe care aş avea-o dacă m-aş aşeza din punctul de vedere al Subrogatorului. Se află în faţa mea profilul unei case (şi am văzut că contururile sunt întemeiate în natură) ; dacă mă deplasez,

văd copacul din spatele casei? Dacă nu-l văd, stimulul e surogat. Numai uzurpând punctul de vedere al celui care a văzut înainte de mine pot defini dacă un stimul este surogat sau nu. Stimulul-surogat mă împiedică să văd (sau să simt) din punctul de vedere al subiectivităţii mele, înţeleasă ca şi corporalitate a mea; din lucruri îmi dă un singur profil, nu mulţimea profilurilor pe care percepţia actuală mi le-ar oferi. Ca să decid dacă un stimul este surogat sau nu, ajunge să mişc capul.

6.8. Reluăm discuţia

Revizuirea motivelor istorice ale dezbaterii despre iconism a sugerat probabil deja unele dintre motivele pentru care acum ea poate fi reluată *sine ira et studio*. Ideea unei semiotici care trebuia să studieze funcţionarea semnelor în viaţa culturală şi socială nu mai cere o energie polemică de părinţi apologeţi: e un dat câştigat. S-au dezvoltat studii semiotice la nivel subcultural (de la zoosemiotică la problemele comunicării celulare la care am făcut trimitere în **2.8.2**), unde concepte precum cel de iconism primar revin în scenă fără să poată fi contopite într-un ghiveci de stipulări culturale. A existat din partea multora o treptată convertire de la paradigma semio-structuralistă la cea peirceană (cu tentativa, cel mult, de a contopi aspectele cele mai interesante ale ambelor). Încrederea în ceea ce interpretarea aduce şi construieşte privitor la orice fel de date a condus (desigur, în domeniul textelor, prin Derrida, dar şi în privinţa lumii, cel puţin prin ultimul Rorty) la afirmarea plină de satisfacţii a derivaţiei deconstructiviste. Pentru cei ce considerau că s-ar cere oarecum s-o disciplineze era nevoie să ne punem problema *limitelor interpretării*. Am folosit tocmai această expresie pentru Eco (1990), în legătură cu interpretarea textuală, dar chiar şi în rândurile scrise acolo, studiul despre derivă şi semioză nelimitată punea problemele limitelor interpretării lumii; şi, în ceea ce priveşte lumea, am făcut-o mai hotărât în **1.8-11**.

Drept care acum se poate relua şi discuţia despre hipoiconuri. Făcând astfel, nu cred că cedez ispitei de a avea şi eu o *Kehre* a mea. Cred numai, ceva mai modest, că sunt pe cale să aduc în prim-plan ceea ce mai înainte, fără să fi negat, lăsasem în fundal, dar aşa încât ambele „figuri" să rămână lizibile.

6.9. A-l vedea şi a-l desena pe Saturn

Disputa cu Maldonado se născuse dintr-o obiecţie a lui în favoarea iconismului: că imaginea Lunii pe care o vedea Galilei prin luneta lui era un icon şi, ca atare, dotat cu o înnăscută asemănare cu Luna însăşi. Eu obiectam că imaginea de pe ocularul lunetei în nici un caz nu era un icon – cel puţin în sensul unui semn iconic. Semnul iconic, sau hipoiconul Lunii, se ivea atunci când, după ce va fi privit prin lunetă, Galilei desena Luna. Şi cum Galilei ştia deja multe despre Lună, pentru că o observase ca toată lumea cu ochiul liber, mă refeream la o situaţie mai „auroralã", mai inedită, aceea a lui Galilei care pentru prima oară privea cu luneta lui planeta Saturn şi apoi, aşa cum se poate vedea, de exemplu, în *Sidereus Nuncius*, îi făcea nişte desene.

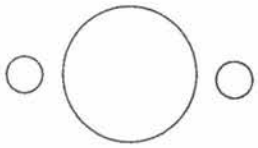
Avem într-un astfel de caz patru elemente aflate în joc: (i) Saturn ca lucru în sine, ca Obiect Dinamic (când, chiar fără să fie un obiect, ar fi un ansamblu de stimuli); (ii) stimulii luminoşi pe care Galilei îi primeşte când îşi pune ochiul la ocular (şi lăsăm opticii să studieze ce se întâmplă în traiectul dintre razele emanate de planetă, ocular concav şi obiectiv biconvex); (iii) tipul conceptual pe care Galilei i-l re-constituie lui Saturn, Obiectul Nemijlocit (care, într-un fel, va fi diferit de cel pe care-l avea când îl zărea cu greutate cu ochiul liber); (iv) desenul (hipoicon) pe care Galilei i-l face lui Saturn.

Aparent, cele patru stadii se aşază în această succesiune:

Saturn în sine → Saturn pe lentilă → Tip cognitiv → Desen

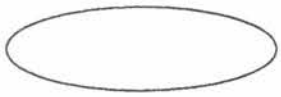
şi aşa aş face eu astăzi dacă aş vrea să desenez ceea ce văd prin lunetă. Însă Galilei privea pentru prima oară. Şi, privind, zăreşte ceva nemaivăzut. Există felurite scrisori în care Galilei îşi comunică treptat propriile-i descoperiri, şi se vede osteneala pe care şi-o dă (în timp ce priveşte) *ca să vadă*. De exemplu, în trei scrisori (către Benedetto Castelli, 1610, către Belisario Giunti, 1610, şi către Giuliano de' Medici, 1611) spune că ar fi văzut nu o singură stea, ci trei, unite împreună în linie dreaptă paralelă cu echinoxialul, şi reprezintă ceea ce a văzut astfel (figura 6.2):

Figura 6.2



Dar în alte scrisori (de exemplu, către Giuliano de' Medici, 1610, şi către Marco Velseri, 1612) admite că din cauza „imperfecţiunii instrumentului sau a ochiului privitorului" Saturn ar putea apărea şi aşa („de forma unei măsline", figura 6.3):

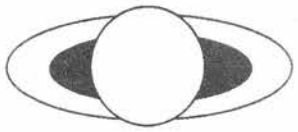
Figura 6.3



Aici e clar că, deoarece e cu siguranţă neaşteptat ca o planetă să fie înconjurată de un inel (care, între altele, contrastează cu orice noţiune care exista pe vremea aceea despre un corp ceresc), Galilei încearcă să înţeleagă ce anume vede, sau începe cu greu să-şi construiască un tip cognitiv (nou) al lui Saturn.

Priveşte şi iar priveşte (de exemplu, într-o scrisoare către Federigo Borromeo din 1616), Galilei a hotărât acum că nu mai e vorba de două corpuri mici rotunde, ci de corpuri mai mari „şi cu figură ce nu mai e rotundă, ci aşa cum se vede în figura alăturată, adică două jumătăţi de elipsă cu două mici triunghiuri foarte întunecate în mijlocul figurilor pomenite, şi care se ating de globul din mijlocul lui Saturn". Astfel, Galilei ajunge la această a treia reprezentare (figura 6.4):

Figura 6.4



Când privim desenul, noi îl recunoaştem pe Saturn şi inelele sale, dar pur şi simplu pentru că i-am văzut deja alte reprezentări

elaborate, cărora această schiţă le anticipează puţine trăsături pertinente (un glob şi o elipsă care-l înconjoară – şi depinde de noi ca să vedem o perspectivă într-o schiţă care face foarte puţin pentru a o sugera). Să se observe că Galilei nu vedea această perspectivă, altfel n-ar fi vorbit de două jumătăţi de elipsă, ci de o fâşie eliptică[18]. Galilei încă mai vedea un soi de Mickey Mouse, un chip cu două mari pavilioane auriculare. Dar nu se poate nega că acest al treilea desen este mai asemănător imaginilor ulterioare, chiar fotografice, ale lui Saturn în momentul maximei lui înclinări; în orice caz, corespunde pe planul morfologic tipului cognitiv pe care o persoană de cultură medie le are în această privinţă. Să se observe că (prin coincidenţa afirmată între tip cognitiv şi conţinut nuclear sau Obiect Nemijlocit) o persoană fără cine ştie ce talente grafice, rugată să-l reprezinte pe Saturn, ar face astăzi un desen destul de asemănător cu cel al lui Galilei, probabil completând cele două elipse în partea inferioară în aşa fel încât inelul să pară că trece prin faţa globului.

În faţa sforţărilor galileene suntem înclinaţi să credem că nu construcţia de tip cognitiv precedă desenul; ci, la o adică, îi urmează:

Saturn în sine → Saturn pe lentilă → Desen → Tip cognitiv

Numai căutând să fixeze pe hârtie trăsăturile esenţiale a ceea ce tocmai primeşte (în acest stadiu, cheaguri de primeitate, succesiune dezordonată de stimuli), Galilei ajunge încet-încet să „vadă", să-l perceapă pe Saturn şi să-şi construiască un prim şi ipotetic tip cognitiv. Asta este ceea ce încercam să spun în *Tratat* în legătură cu invenţiile radicale[19].

Cu toate acestea, încă nu s-a spus ce anume este al doilea element al lanţului, Saturn cel de pe lentilă. Din punct de vedere semiotic ar părea un fenomen neglijabil: luneta constituie un canal prin care ajungeau la Galilei o serie de stimuli, ca şi cum i-ar fi primit dacă, la bordul unei mici nave spaţiale, s-ar fi apropiat suficient de Saturn.

Dar tocmai acest „ca şi cum" este cel care cere să adăugăm câteva reflecţii (şi, cum se va vedea, nicicând metafora reflectării n-a fost mai literală!). Şi nu atât pentru a înţelege mai bine percepţia, cât pentru a reproduce încă o dată fenomenul hipoiconurilor.

6.10. Proteze

Obişnuit numim proteză un aparat care *înlocuieşte* un organ lipsă (de exemplu, placă dentară), dar în sens larg este proteză orice aparat care extinde raza de acţiune a unui organ. Dacă întrebăm pe cineva unde ar dori să aibă, dacă ar putea, un al treilea ochi, de obicei se primesc răspunsuri nu prea economice: unii l-ar voi la ceafă, alţii pe spinare, nemaisocotind că şi în acest caz am putea vedea, firește, la spatele nostru, dar nu în alte infinite locuri unde adesea dorim să putem privi, pe vârful capului, înlăuntrul urechilor, dincolo de o uşă, într-o gaură unde ne-a căzut cheia. Răspunsul corect, în sensul că e cel mai rezonabil, ar fi: în vârful degetului arătător. Evident că în felul acesta am putea extinde raza noastră vizuală la maximum, în limitele razei noastre de acţiune corporală[20]. Iată, dacă am avea un ochi artificial manevrabil aşa cum e degetul nostru arătător, am avea o excelentă proteză *extensivă*, având şi funcţie *intruzivă* (în sensul că n-ar fi bun numai să vadă acolo unde ochiul poate vedea dacă am întoarce capul sau ne-am muta, ci şi acolo unde ochiul nu poate pătrunde).

Prin urmare, *protezele înlocuitoare* fac ceea ce trupul făcea, dar nu o mai face prin accident, şi sunt astfel un membru artificial, un baston, ochelarii, un *pace-maker* sau un cornet acustic. În schimb, *protezele extensive* prelungesc acţiunea naturală a trupului: astfel sunt megafoanele, picioroangele, lentilele măritoare, dar şi anumite obiecte pe care nu le considerăm în mod obişnuit extensii ale trupului nostru, cum ar fi beţişoarele chinezeşti sau pensetele (care extind acţiunea degetelor noastre), pantofii (care întăresc acţiunea şi rezistenţa piciorului), veşmintele în general (care întăresc acţiunea protectoare a pielii şi a părului), străchini şi linguri care înlocuiesc şi îmbunătăţesc acţiunea mâinii ce încearcă să adune şi să ducă la gură un lichid.

S-ar putea considera proteză extensivă şi pârghia, care în principiu face mai bine ceea ce face braţul; dar o face în aşa fel şi cu asemenea rezultate încât probabil inaugurează o a treia categorie, aceea a *protezelor magnificative*. Ele fac ceva pe care cu trupul nostru am visat probabil să-l facem, dar fără să fi reuşit vreodată: cum sunt telescopul, microscopul, dar şi vasele şi sticlele, coşurile şi sacii, axul şi, cu siguranţă, sania şi roata.

Atât protezele extensive, cât şi cele magnificative se pot specifica şi ca *intruzive*. Între cele *extensivo-intruzive* vom cita periscopul sau anumite instrumente medicale care permit să se exploreze cavităţi imediat accesibile, ca urechea şi gâtul, printre cele magnificativo-intruzive sunt dispozitivele ecografice, sistemele de scoatere în relief cu raze gama în medicina nucleară, sau anumite sonde dotate cu o minusculă cameră care explorează întregul meandru intestinal proiectând pe un ecran ceea ce „văd"[21].

Această încercare de clasificare îmi servea numai pentru a vorbi despre acel tip special şi originar de proteză care este oglinda.

6.11. Iarăşi despre oglinzi[22]

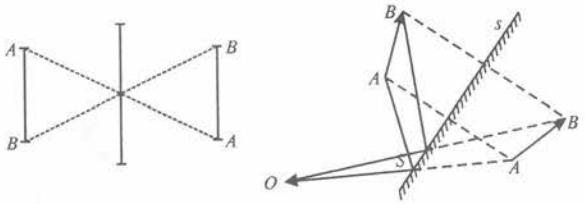
Ce anume este o oglindă, în sensul curent al termenului? Este o suprafaţă regulată plană sau curbă capabilă să reflecte radiaţia luminoasă incidentă. O oglindă plană oferă o imagine virtuală, dreaptă, întoarsă (sau simetrică), specular (de mărime egală cu a obiectului reflectat), lipsită de aşa-zise aberaţii cromatice. O oglindă convexă furnizează imagini virtuale, drepte, răsturnate şi micşorate. O oglindă concavă este o suprafaţă de aşa fel încât (a) când obiectul stă între focar şi privitor, oferă imagini virtuale, drepte, întoarse, mărite; (b) când obiectul îşi schimbă poziţia, de la infinit la coincidenţa cu punctul focal, oferă imagini reale, răsturnate, mărite sau micşorate, după caz, în puncte diferite ale spaţiului, care pot fi observate de ochiul omenesc şi culese de un ecran. Oglinzile parabolice, elipsoidale, sferice sau cilindrice nu sunt de uz obişnuit, şi privesc eventual întrebuinţări de oglinzi deformate şi de teatre catoptrice[23].

În Eco (1985) găseam curioasă şi aproape de-a dreptul „idealistă" ideea acreditată în studiile de optică, că imaginea specular ar fi *rabatată*, altfel spus, cu „simetrie inversă". Opinia naivă că oglinda ar pune dreapta în locul stângii şi invers este atât de înrădăcinată, încât unii s-au mirat că oglinzile schimbă dreapta cu stânga, dar nu şi susul cu josul. Să ne gândim însă un moment: dacă în faţa oglinzii am impresia că se schimbă dreapta cu stânga, pentru că în imagine se pare că eu port ceasul la mâna dreaptă, din acelaşi motiv, dacă privesc o oglindă

de pe tavan ar trebui să cred că schimbă susul cu josul, pentru că în jos îmi văd capul şi în sus picioarele.

Dar fapt e că nici oglinzile verticale nu răstoarnă sau inversează. Dacă schematizăm fenomenul specular ne dăm seama că în el nu se petrec fenomene de tipul camerei obscure (figura 6.5): în reflexia speculară nu se încrucişează nici o rază (figura 6.6).

Figurile 6.5 şi 6.6



Oglinda reflectă dreapta noastră exact acolo unde e dreapta, la fel şi partea stângă. Noi suntem cei care ne identificăm cu cel pe care-l vedem în oglindă sau despre care credem că este un altul ce ne stă în faţă, şi ne mirăm că poartă ceasul la mâna dreaptă (sau ţine spada cu stânga). Dar noi nu suntem acea persoană virtuală care se află în interiorul oglinzii. E de ajuns să nu „intri" în oglindă ca să nu suferi de această iluzie. Ce-i drept, toţi reuşim, dimineaţa în baie, să folosim oglinda ca să ne pieptănăm fără să ne comportăm ca nişte spastici. Ştim cum să folosim oglinda şi ştim că şuviţa de păr de la urechea noastră dreaptă se află la dreapta noastră (chiar dacă pentru persoana din oglindă, dacă ea ar exista, s-ar afla în stânga). Pe plan perceptiv şi motoriu interceptăm corect imaginea specular drept ceea ce este, dar pe planul reflecţiei conceptuale nu reuşim chiar de tot să despărţim fenomenul fizic de iluziile pe care el le încurajează, printr-un soi de divorţ între percepţie şi judecată. Folosim imaginea specular în mod just, dar vorbim despre ea în mod greşit (în schimb, pentru raportul Pământ-Soare vorbim într-un mod astronomiceşte corect, chiar dacă îl percepem în mod greşit, ca şi cum Soarele s-ar mişca).

Acesta este cu siguranţă un lucru destul de curios: că oglinzile ar inversa stânga cu dreapta e o opinie foarte veche, de la Lucreţiu la Kant, şi mai este susţinută şi astăzi[24]. Dacă ar fi aşa, ar trebui să reflectăm asupra faptului că, atunci când

cineva stă în spatele meu, dreapta lui este dreapta mea și stânga lui este stânga mea; dacă însă se întoarce și se așază în fața mea, dreapta lui se află unde am eu stânga și viceversa (și poartă ceasul pe partea opusă față de mine). De aceea ar trebui să se tragă concluzia că *persoanele sunt cele care se inversează* [*se întorc de pe o parte pe alta*], nu imaginile speculare, și acest obicei ancestral de a vedea persoanele întorcându-se este acela ce ne face să vedem ca fiind întoarse imaginile speculare (dacă le considerăm ca pe niște persoane).

Aceasta ca să spunem că oglinzile ne fac să ne pierdem capul. Dar dacă ni-l ținem pe umeri, trebuie să conchidem că în oglindă nu are loc întoarcerea pe dos, ci o absolută congruență, ca atunci când presez o sugativă pe o foaie. Că pe urmă eu nu reușesc să citesc ceea ce a rămas imprimat pe sugativă, toate astea au de a face cu obiceiurile mele de lectură, nu cu specularitatea (Leonardo avea alte obiceiuri de scris și de lectură și nu ar fi avut această problemă). Totuși aș putea citi ce s-a imprimat pe sugativă folosind o oglindă, adică recurgând la imaginea speculară a unei imagini speculare. Același lucru mi se întâmplă dacă stau în fața oglinzii ținând în mână coperta unei cărți; în oglindă nu reușesc să citesc titlul; dacă însă am două oglinzi în unghi, cum se întâmplă adesea în baie, pot să văd reflectată în una dintre cele două oglinzi (mai ușor în una decât în cealaltă, potrivit cu înclinația unghiului) o a treia imagine în care literele de pe copertă apar așa cum sunt când privesc cartea direct (și, între altele, mă văd într-adevăr cu ceasul la mâna stângă). Această a treia imagine este într-adevăr o imagine rabatată a imaginii speculare (care în ea însăși nu răsturna nimic).

Noi folosim bine oglinzile pentru că am introiectat reguli de acțiune catoptrică. Le folosim bine când știm că avem în fața ochilor o oglindă. Când nu știm, pot să existe neînțelegeri sau păcăleli. Însă, când știm, noi pornim întotdeauna de la principiul că oglinda spune adevărul. Ea nu „traduce", nu interpretează, înregistrează ceea ce cade pe ea așa cum cade. De aceea ne încredem în oglinzi așa cum ne încredem, în condiții normale, în propriile noastre organe perceptive. Ne încredem în oglinzi cum ne încredem în ochelari și în lunete, deoarece, ca și ochelarii și lunetele, oglinzile sunt proteze.

Oglinzile sunt desigur proteze extensive și intruzive prin excelență, în sensul că, de exemplu, ne permit să privim acolo

unde ochiul nu poate ajunge: ne permit să ne privim chipul, şi înşişi ochii noştri; ne permit să vedem ce se petrece la spatele nostru. Pornind de la acest principiu, se pot obţine cu oglinzile şi efecte intruzive destul de sofisticate: să ne gândim chiar la oglinzile înclinate din toaletă ce ne permit să ne vedem din profil, sau la oglinzile de bărbier *en abîme*. Unele oglinzi sunt şi proteze magnificative, pentru că reproduc chipul nostru mărit, altele sunt proteze deformante; cu studiouri complexe de oglinzi se pot crea iluzii, până la a se ajunge la tulburătorul teatru catoptric din *Doamna din Shanghai* a lui Orson Welles. Cu serii de oglinzi dispuse în unghiuri aranjate expres se poate extinde puterea noastră de intruzivitate (pot construi sisteme de oglinzi care-mi îngăduie să văd ce se petrece în camera de alături, chiar dacă ochiul meu nu priveşte spre uşă), se pot folosi oglinzile drept canale pentru a transporta sau, altfel spus, a proiecta stimuli luminoşi (ne gândim la diferitele sisteme posibile de semnalizare cărora reverberarea le este strămoşul...). Dar despre toate acestea s-a vorbit în Eco (1985). Aici ne interesează pentru moment numai oglinzile simple, cele de toate zilele, şi despre ele intenţionez să vorbesc ca fenomen pre-semiozic.

Sigur că dacă „interpretez" imaginea mea din oglindă şi trag concluzii privind îmbătrânirea mea (sau despre neveştejita-mi venustate) sunt deja într-o fază mai complexă de semioză. Şi la fel se poate spune în cazul acelui „stadiu al oglinzii" în care Lacan vedea momentul instaurării simbolicului. Dar faptul că copilul trebuie să înveţe să folosească oglinda nu înseamnă (aşa cum li s-a părut unora) că oglinda nu este o experienţă primară. Copilul trebuie să înveţe totul, chiar şi să-şi folosească ochii şi mâinile, să-i dăm timp. Numai că magia oglinzilor este de aşa natură încât multora li se pare greu să accepte experienţa foarte banală pe care mă încăpăţânez s-o propun: eu înţeleg să vorbesc despre imaginea specular aşa cum o folosim în toate zilele în baie, eu, care mă privesc în oglindă ca să-mi aranjez cravata, şi în faza asta nu există accepţie jubilatorie şi nu există încă interpretare, decât aceea perceptivă, care s-ar instaura şi atunci când m-aş uita la cineva aflat în faţa mea.

Oglinda normală este o proteză care nu înşală. Toate celelalte proteze, deoarece interpun ceva între organul căruia-i extind sau îi amplifică puterile şi ceea ce „ating", pot să ne ducă la înşelări perceptive: mergând cu pantofii se apreciază greşit proprietăţile terenului, veşmintele ne informează greu asupra

temperaturii exterioare, cu penseta se poate crede că am apucat ceva care însă ne scapă. În schimb, cu oglinda suntem siguri că ea ne arată lucrurile așa cum sunt, chiar și când ne privim în oglindă și n-am vrea să fim așa cum ne vedem.

Firește, se exclud cazurile de oglinzi aburite, de înșelare datorată erorii noastre (ca atunci când credem că vedem pe cineva care vine spre noi, și nu este decât imaginea noastră reflectată), de echivoc, datorită căruia credem că-i oglindă o ramă goală în spatele căreia stă cineva ce imită mișcările noastre (cum se-ntâmplă într-un film cu Frații Marx). Dar în împrejurări normale noi folosim oglinzile cu siguranța că ele nu mint.

Facem asta pentru că am învățat că proteza specular oferă ochiului aceiași stimuli pe care el îi primește dacă ar fi vizavi de noi (eventual pe vârful degetului arătător pe care îl întindem către fața noastră). În acest sens suntem siguri că oglinda ne oferă dublul absolut al câmpului stimulator. Dacă un semn iconic (în sensul de hipoicon) ar fi cu adevărat o imagine care are toate proprietățile (cel puțin vizuale) ale obiectului reprezentat, imaginea specular ar fi semn iconic prin excelență, altfel spus, ar fi singurul icon exterior minții noastre a cărui experiență o avem cu adevărat. Dar acest icon în stare pură nu se înlocuiește decât pe el însuși.

Totuși nu este nici *Firstness* în sensul peircean, pentru că ceea ce vedem este deja întrețesut cu conștiința unei relații cu un fapt: eventual, este o *Firstness* deja legată de o *Secondness*, deoarece pune în raport necesar și direct oglinditorul cu oglinditul. *Totuși încă nu este un semn.* Aceasta, firește, dacă acceptăm că pentru a defini un semn ca atare trebuie să ținem seama de următoarele criterii:

(i) Semnul e ceva care ține locul a altceva *în absența acestui altceva*. În schimb, imaginea specular *se află în prezența* obiectului pe care-l reflectă.

(ii) Semnul e materialmente deosebit de lucrul căruia îi este semn, altfel s-ar putea spune că eu sunt semnul meu însumi. În schimb, imaginea specular este, am văzut aceasta, un dublu absolut al stimulilor înșiși pe care ochiul nostru i-ar primi dacă ar fi vizavi de obiect.

(iii) În semn, planul expresiei se distinge prin substanță și formă, și forma însăși ar putea fi transpusă în altă substanță. În schimb, cu oglinda transfer la maximum (trimițând-o în sens

invers) aceeași substanță luminoasă pe o suprafață specular opusă.

(iv) Ca să existe semn se cere să se poată constitui o ocurență semnică în raport cu un tip. În schimb, în imaginea specular coexistă tip și ocurență.

(v) Semnul poate fi folosit pentru a minți sau pentru a afirma (eronat, chiar dacă de bună credință) ceea ce nu este cazul. În schimb, imaginea specular nu minte niciodată. Semnul poate fi folosit pentru a minți, deoarece pot să produc semnul chiar dacă obiectul nu există (pot să numesc himere și să întruchipez unicorni), pe când imaginea specular se produce numai față-n față cu obiectul.

Imaginea specular nu are valoare indicală. Nu este indice al faptului că ne aflăm în fața oglinzii, pentru că nu am avea nevoie (eventual ar putea fi indice al absenței imaginii celui ce se oglindește, dar numai pentru omul invizibil sau pentru vampiri); nu e indice al faptului că avem, de pildă, o pată pe nas: întrucât oglinda e proteză, noi vedem pata așa cum am vedea-o dacă am avea-o, de exemplu, pe mână.

Imaginea specular nu este nici măcar o amprentă (decât în sensul în care senzația este prin metaforă „amprentă" a ceea ce e simțit): amprentele sunt ca atare, și ne spun ceva, atunci când subzistă ca urme materiale în absența a ceea ce s-a imprimat, și numai atunci devin fenomen semiozic. Pentru cel care mă urmărește pe mine, urma picioarelor mele lăsată pe teren este amprentă, dar nu și pentru mine, care nu mă îngrijesc de faptul că picioarele mele, pe măsură ce se pun pe pământ, imprimă ceva – afară doar dacă (presupunând că aș fi beat) nu mă întorc înapoi să controlez cu ajutorul urmelor mele dacă am mers în linie dreaptă. Dacă aș avea ochi pe tălpile picioarelor aș vedea urmele mele pe măsură ce le imprim, și aș putea să le interpretez ca să trag din ele deducții cu privire la forma picioarelor mele. Dar cu oglinda nu se întâmplă nici măcar acest lucru: ajunge să expun talpa piciorului către suprafața reflectantă, și o văd cum este, fără nevoia de a deduce nimic.

Sonesson (1989: 63, luându-se după Maldonado, 1974: 228 și urm.) a sugerat că imaginea specular poate fi o „hard icon", așa cum sunt imprimările unei folii cu raze X, semnul lăsat de o mână pe peretele unei peșteri preistorice. Dar acestea nu sunt decât amprente (*cf. Tratat* 3.6.2), în care substanța expresiei (piatră, nisip, peliculă) nu are nimic de a face cu materia

din care e alcătuit obiectul, și de la care se ajunge de la puține trăsături (profiluri, în general) la o reconstituire inferențială a posibilului obiect ce s-a imprimat. Între altele, firește că aceste amprente subzistă și după ce obiectul le-a imprimat, și de aceea pot fi și falsificate, ceea ce nu se întâmplă cu imaginea speculară.

În sfârșit, amprenta e semn, întrucât e în chip fundamental o expresie ce trimite la un conținut, iar conținutul e întotdeauna general. Atunci când Robinson vede amprenta pe nisip nu spune *pe aici a trecut Vineri*, ci *pe aici a trecut o făptură omenească*. De asemenea, un vânător care ar urmări un anume cerb, sau un spion care se ține la mică distanță pe urmele lăsate pe teren de domnul X, inițial văd amprentele *unui* cerb și ale *unei* persoane (sau ale unui pantof), și numai prin inferență se conving că e vorba de *acel* cerb sau de *acea* persoană X[25].

Firește, s-ar putea reproșa că obiectele sunt folosite ca semne ostensive (arăt un câine ciobănesc sau un telefon ca să spun că dulăii sau telefoanele sunt lucruri făcute în cutare sau cutare fel – *cf. Tratat*, 3.6.3). În procesele de ostentare se alege un obiect ca exemplu care trimite la toate obiectele din categoria sa, dar se folosește un obiect ca semn ostensiv tocmai pentru că e mai întâi de toate un obiect. Eu pot să mă privesc în oglindă ca să-mi spun mie însumi că ființele omenești sunt în general ca mine, dar în același fel aș putea să-mi privesc telefonul de pe masă ca să-mi spun că toate telefoanele sunt în general astfel. Și deci imaginea speculară este încă o dată o proteză care-mi permite mie sau altora să vedem un obiect ce poate fi ales ca semn ostensiv[26].

Prin urmare, imaginea pe care o vedem în oglindă nu este un semn, după cum nu e semn nici imaginea mărită ce ne este arătată de lunetă, sau aceea arătată de periscop[27].

La o adică, tocmai din fascinația pe care omenirea a simțit-o, încă din vremea lui Narcis, în ce privește oglinzile se naște visul unui semn care să aibă aceleași proprietăți cu cele ale imaginii speculare. Experiența speculară poate explica nașterea unei noțiuni cum e aceea (semiotică) de semn iconic (ca hipoicon), dar nu este explicată de ea.

Dar atunci, dacă o luăm pe drumul acesta, tocmai din farmecul imemorial al oglinzilor se naște ideea unei cunoașteri care să fie adecvare completă (exact așa: „specular") între lucru și intelect. Din ea se naște ideea indicilor: ea spune „acesta" și „aici" și arată spre mine care mă privesc în momentul

în care mă privesc. Din ea se naște ideea unui semn care, lipsit de semnificat, să trimită direct la referentul său: imaginea specular este cu adevărat exemplul unui „nume propriu absolut", desemnarea ei este cu adevărat cea mai rigidă dintre desemnările rigide, rezistă la orice contrafactual, nu pot suspecta că, chiar dacă și-ar fi pierdut orice proprietate a sa, ceea ce văd în oglindă n-ar mai fi ceea ce văd în oglindă. Dar acestea sunt metafoare – care spuse de poeți pot deveni sublime. Caracterul propriu al imaginii speculare este că e numai imagine specular, e un *primum*, și cel puțin în universul nostru nu există nimic cu care să poate fi asemănată[28].

6.12. Șir de oglinzi și televiziune

Să presupunem acum că pe o distanță de câțiva kilometri, dintr-un punct A, unde există un obiect sau se desfășoară un eveniment, până la un punct B, unde există observatorul, s-ar pune o serie continuă de oglinzi potrivit înclinate așa încât printr-un joc de reflexii în lanț observatorul B să vadă, în timp real (cum se obișnuiește să se spună) ceea ce este sau ce se petrece în A.

Unica problemă este dacă vrem ca observatorul să primească o imagine specular, sau imaginea pe care ar vedea-o dacă ar fi în A și ar privi evenimentul. În primul caz, numărul de oglinzi trebuie să fie impar, în cel de-al doilea, par. Fiindcă presupunem că observatorul vrea să vadă ceea ce este în A ca și cum ar fi martor direct, s-ar folosi oglinzi în număr par. În acest caz rezultatul final nu va fi cel pe care-l produce o oglindă simplă, ci pe care-l avem prin imaginea produsă de oglinzi înclinate.

Dacă observatorul ar ști că ceea ce vede îi este transmis de un lanț de oglinzi înclinate, în număr par, ar fi convins că vede ceva care se petrece efectiv în A – și ar avea dreptate.

Acum să ne imaginăm că observatorul știe că semnalele luminoase pe care oglinda le reflectă pot fi într-un fel „dematerializate" (altfel spus, *traduse* sau *transcrise* în impulsuri de vreo altă natură) și apoi reîmbinate la destinație. Spectatorul s-ar comporta în fața imaginii finale ca și cum ar fi o imagine specular – chiar și acceptând că în procesul de codificare și de decodificare se pierde ceva din definiția imaginii (se va purta

cu imaginea primită așa cum se comportă în fața unei oglinzi ușor aburite, sau ca atunci când vede ceva într-o cameră în penumbră, integrând stimulii cu ceea ce știe deja sau cu unele inferențe).

Aceasta e ceea ce se întâmplă cu imaginea televizivă. Televiziunea ne apare ca o oglindă electronică ce ne arată la distanță ceea ce se întâmplă într-un punct la care ochiul nostru n-ar putea altfel ajunge. Ca și telescopul sau microscopul, ea este exemplul excelent al unei proteze magnificative (iar pe deasupra și larg intruzivă atunci când e necesar).

Firește, trebuie să ne gândim la o televiziune *în stare pură*, reprezentată de un aparat *cu circuit închis*, cu telecameră fixă, care preia tot ce se petrece într-un anumit loc. Altfel televiziunea, ca și cinematograful sau teatrul însuși, este ceva care arată o punere în scenă anterioară (Bettetini, 1975) și în care intervin artificii de iluminare, jocuri de cadru și contracadru, montaj, efecte Kulesov etc. și cu aceasta intrăm în universul semnificării sau al comunicării.

Dar dacă considerăm o televiziune în stare pură, ne aflăm în fața unei proteze, oricât ar fi de „începătoșată", și nu a unui fenomen de semnificare. Niște stimuli perceptivi determinați, oricât de diminuați, traduși cum trebuie în semnale electronice, parvin (decodificați de o mașină) la organele de percepție ale destinatarului. Tot ceea ce destinatarul va putea face cu acei stimuli (să-i refuze, să-i interpreteze sau orice altceva) este același lucra care s-ar întâmpla dacă destinatarul ar vedea direct ce se întâmplă.

Pentru a pune în chip mai hotărât această echivalență între TV și oglindă, să ne imaginăm că telecamera cu circuit închis se află în mediul în care trăim și că transmite ceea ce preia de pe un video pus în aceeași ambianță. Am avea niște experiențe de ordin specular, în sensul că ne-am putea vedea din față sau din spate (așa cum se-ntâmplă cu oglinzile puse față-n față) și vom vedea pe ecran ceea ce tocmai facem în momentul acela. Care ar fi deosebirea? Că nu am avea experiența pe care ne-o permite o oglindă simplă, ci am vedea o a treia imagine produsă de două oglinzi înclinate, și deci ar trebui să fim atenți atunci când folosim imaginea de pe ecran ca să ne pieptănăm, să ne radem, să ne machiem. E o situație de ușoară jenă pe care o încearcă cineva care, intervievat într-un studio de televiziune, se vede în același moment pe un ecran pe care-l are în față. Dacă însă aparatul cu circuit închis mi-ar furniza o imagine (de

data aceasta) rabatată, atunci aş putea să folosesc ecranul ca pe o oglindă normală de toaletă.

Las specialiştilor în ale vederii să stabilească în ce măsură imaginea televizivă ar fi diferită optic de cea specular, ar putea şi poate să pună în joc diferite procese cerebrale. Aici mă interesează rolul ei pragmatic, modul în care este primită, valoarea de adevăr care-i este recunoscută. Desigur, chiar şi din punctul de vedere al receptării conştiente, există diferenţe între imaginea specular şi cea televizată: imaginile televizate (i) sunt rabatate, (ii) sunt cu definiţie redusă, (iii) sunt de obicei de dimensiuni inferioare faţă de cele ale obiectului sau scenei, şi (iv) nu putem să privim oblic înăuntrul ecranului aşa cum facem cu oglinda, ca să zărim ceea ce ea nu ne arată. De aceea vom folosi pentru ele termenul de imagini *para-speculare.*

Să presupunem, însă, că televiziunea s-a perfecţionat în aşa măsură încât imaginea ar fi tridimensională şi destul de amplă încât să corespundă amplorii câmpului meu vizual, şi chiar că s-ar ajunge (cum sugerează Ransdell, 1979 : 58) să elimine ecranul şi să dispună de vreun aparat care transmite direct stimulii la nervul meu optic: în acest caz ne-am găsi cu adevărat în aceeaşi situaţie în care cineva priveşte printr-o lunetă sau în faţa unei oglinzi, şi ar cădea cea mai mare parte dintre deosebirile dintre ceea ce Ransdell numeşte un „self-representing iconic sign" (aşa cum se întâmplă în perceperea obiectelor sau în imaginile speculare) şi un „other-representing iconic sign", cum s-ar întâmpla cu fotografii sau hipoiconurile în general.

Fapt e că nu există limite teoretice la definiţia perfecţionată. E posibil acum să urmăreşti pe un ecran ceea ce vede o sondă intestinală cu telecameră încorporată pe când se plimbă prin propriile noastre viscere (experienţă accesibilă acum oricui, şi pe care suntem totuşi primele fiinţe din specia noastră ce o pot face): se va vedea că sonda e o proteză magnificativă prin excelenţă care ne permite să vedem cu o evidenţă şi precizie cu siguranţă mai mari decât dacă am avea norocul să călătorim prin interiorul corpului nostru; nu numai atât, ci, pe măsură ce sonda se mută treptat, vedem şi oblic, aşa cum se-ntâmplă dacă am deplasa capul să privim dincolo de marginile fizice ale oglinzii[29].

Oricum s-ar dezvolta tehnica de definire a imaginilor, până ce într-o zi am putea avea experienţe sexuale sau gastronomice virtuale (care să antreneze de exemplu şi senzaţii termice şi tactile, gust şi miros), toate acestea n-ar schimba definirea

acestor stimuli ca stimuli primiți printr-o proteză – și deci, din punct de vedere semiotic, relevanți tot atât cât percepția normală a obiectului real. Dar dacă acești stimuli virtuali ne-ar furniza ceva *mai puțin definit* decât stimulul real (și cred că tocmai aceasta e situația actuală a realității virtuale, căreia trebuie să-i vin în ajutor cu un *surplus* de interpretare, fie ea oricât de inconștientă), atunci s-ar trece la rubrica stimulilor-surogat, despre care va veni vorba peste puțin.

În acest sens televiziunea e un fenomen destul de diferit de cinematograf sau de fotografie, chiar dacă, ocazional, prin televiziune pot fi transmise imagini filmate sau fotografii, așa cum este și un fenomen diferit de teatru, chiar dacă ocazional televiziunea poate să transmită spectacole realizate pe o scenă teatrală (oferindu-le imaginea para-specularǎ). Noi putem acorda încredere unor imagini cinematografice sau fotografice ca indici că ceva care se afla acolo a impresionat o peliculă; și chiar dacă știm sau bănuim că sunt imagini ale unei puneri în scenă pro-fotografice sau pro-filmice, le considerăm în orice caz indici ai faptului că acea punere în scenă a existat. Cu toate acestea, știm că ele sunt și au fost dintotdeauna pasibile de elaborare, filtraj, fotomontaj; suntem conștienți că de la momentul imprimării la cel în care imaginile ajung la noi a trecut timp; considerăm poza și pelicula ca obiecte materiale ce nu se identifică cu obiectul reprezentat, și deci știm că obiectul pe care-l avem în mână ține locul altui lucru. De aceea nu ne este greu să tratăm imaginile fotografice și cinematografice ca semne.

Nu așa se întâmplă cu imaginea televizată, față de care ecranul îndeplinește aceeași funcție de canal pe care o îndeplinește suprafața de cristal ce ne servește de oglindă. În situația ideală de filmare directă în circuit închis imaginea este fenomen para-specular care ne dă exact ceea ce se întâmplă în momentul în care se-ntâmplă (chiar dacă ceea ce se-ntâmplă e o punere în scenă) și se destramă în același moment în care evenimentul ia sfârșit. Cineva se sustrage expunerii în oglindă, și dispare; cineva se sustrage ochiului telecamerei, și dispare.

Prin urmare, și tot dintr-un punct de vedere teoretic, ceea ce apare pe ecranul de televiziune nu e semnul a altceva: este imaginea para-specularǎ, care este înțeleasă de observator cu încrederea care se acordă imaginii speculare.

Conceptul fundamental de televiziune pe care cea mai mare parte a publicului a introiectat-o este aceea a luării de imagini

în direct și cu circuit închis (altfel conceptul de televiziune n-ar fi „posibil de gândit", ca fiind opus celui de cinematograf și de teatru). Și aceasta explică atitudinea de încredere cu care ne apropiem de televiziune, în fața căreia nu pare strict necesară suspendarea incredulității. De aici tendința de a beneficia de mare parte a programelor ca și cum ar fi în direct și cu circuit închis, adică subapreciind strategiile interpretative datorate unor poziții și mișcări de cameră și punerii în scenă pro-televizive.

Pe scurt: luăm imaginea televizivă așa cum o luăm pe aceea din lunetă, drept care credem că pe Lună, în clipa în care o privim, există cu adevărat petele acelea. Noi, și chiar persoanele mai credule, nu ne încredem în semne (totdeauna credem că dacă cineva ne spune că plouă poate nu plouă de-adevărat), dar nu suntem neîncrezători (aproape niciodată) față de percepțiile noastre. Nu suntem neîncrezători în televiziune pentru că știm că, aidoma oricărei proteze extensive și intruzive, în primă instanță nu ne furnizează semne, ci numai stimuli perceptivi.

Să facem acum un alt experiment. Printr-un procedeu oarecare (tehnic sau magic), să „congelăm" o imagine para-specular ă. Putem s-o congelăm de tot, tipărind-o pe hârtie, sau să congelăm pe peliculă o secvență de acțiuni care apoi vor putea fi reproiectate astfel încât să vedem din nou obiectele mișcându-se în timp. Vom fi „inventat" și fotografia și cinematograful. Adică, chiar dacă istoricește le-au precedat pe cele televizive, imaginile fotografice și cinematografice, din punct de vedere teoretic, reprezintă o trunchiere a lor, ca și cum am spune că erau invenții stângace, încercări de a atinge un *optimum* care, tehnic, era încă imposibil.

Și iată cum reflecția asupra oglinzilor ne face să regândim statutul semiotic de fotografie și de cinema (și până și anumite tehnici picturale hiperrealiste care caută să reproducă efectul unei fotografii). Suntem astfel înclinați să redefinim *hipoiconurile*.

6.13. A regândi picturile

Oricât ar fi de congelate pe un material autonom (și fără a mai lua în considerare feluritele posibilități de trucaj și de punere în scenă), reprezentările fotografice ne furnizează niște *surogate de stimuli perceptivi*.

Sunt singurele cazuri ale unui asemenea procedeu? Nu, desigur. Am ajuns la fotografie și cinematograf deducându-le, ca să spunem așa, din oglinzi, dar un vis specular există în orice reprezentare hiperrealistă.

Culmea absolută a identificării dintre stimuli reprezentativi și stimuli reali o avem în cazul teatrului, unde persoane omenești reale trebuie percepute ca atare, în afară de convenția ficțională adăugată, prin care trebuie înțelese ca fiind Hamlet sau doamna Ponza. Exemplul teatral este interesant: pentru a putea accepta (suspendând incredulitatea) că aceea care se mișcă pe scenă e Ofelia, trebuie întâi de toate s-o percepem ca pe o ființă omenească de sex feminin. De aici încurcătura, sau provocarea, dacă un regizor de avangardă ar hotărî să pună să fie interpretată Ofelia de un bărbat, sau de un cimpanzeu. De aceea teatrul e exemplul-limită al unui fenomen semiozic în care, chiar înainte de a putea înțelege semnificația a ceea ce se întâmplă și a interpreta gesturi, cuvinte și fapte, *se cere întâi de toate să punem în funcțiune mecanismele normale de percepere a obiectelor reale*. Abia după aceea, pe baza interpretărilor și așteptărilor, percepând un trup omenesc, noi vom face să intervină în procesul semiozic tot ceea ce știm despre trupul omenesc și tot ce așteptăm de la el: de aici uimirea (plăcută sau iritantă, potrivit dispozițiilor noastre) dacă, din pură întâmplare, în ficțiunea teatrală trupul omenesc, datorită vreunei mașinării ascunse, se ridică în aer sau, ca în aparițiile lui Totò, face niște mișcări de marionetă.

La un prim nivel de subrogare parțială a stimulilor găsim statuile din muzeele figurilor de ceară, unde fețele sunt realizate ca și cum ar fi măști mortuare, congruențe perfecte, dar îmbrăcămintea personajelor și obiectele ce le înconjoară (mese, scaune, călimări) sunt obiecte adevărate, și uneori e adevărat și părul. Sunt hipoiconuri în care găsim un amestec echilibrat de stimuli-surogat definiți într-un grad foarte înalt (dar tot locțiitori și indirecți) și de obiecte reale oferite direct percepției, ca la teatru.

Aceasta înseamnă că conceptul de stimul-surogat sau locțiitor e unul destul de gradat, care poate merge de la un minim (în care se obține un efect vag asemănător celui al stimulului real) până la un maxim de identificare cu stimulul real. Fapt ce ne face să credem că în fața stimulilor-surogat ar conta un fel de principiu de caritate. Faptul că pot reacționa la stimulii-surogat

şi animalele ar trebui să ne facă să înclinăm pentru posibilitatea unui principiu de caritate „naturală". Nu cred că introduc aici o categorie nouă: în fond, un principiu de caritate se manifestă şi în procesele perceptive normale, când în împrejurări de discernere mai grea a stimulilor înclinăm pentru interpretarea cea mai vădită – regulă care este violată de cei ce văd discuri zburătoare acolo unde alţii ar interpreta o pată luminoasă ce se mişcă pe cer ca un avion pe cale să aterizeze[30].

Fără ca, prin urmare, să-i luăm nimic momentului activ din percepţia şi interpretarea hipoiconurilor, trebuie să admitem că există fenomene semiozice în care, chiar dacă ştim că e vorba de un semn, înainte de a-l percepe ca semn a altceva, se cere înainte de toate să-l percepem ca ansamblu de stimuli care creează efectul că te afli în faţa obiectului. Altfel spus, trebuie acceptată ideea că există o bază perceptivă şi în interpretarea hipoiconurilor (Sonesson, 1989: 327) sau că imaginea vizuală este înainte de toate ceva care *se oferă percepţiei* (Saint-Martin, 1987).

Dacă pornim din nou de la modelul statuii de ceară, şi recunoaştem că o bună fotografie pune aceeaşi problemă, chiar dacă stimulii pe care ea îi pune în joc sunt „mai" surogaţi şi mai locţiitori, trebuie să se admită că au fost în mare parte frustrate tentativele de a analiza semnele aşa-zise iconice în termeni morfologici şi gramaticali, ca şi cum ar avea articulările tipice ale altor sisteme semnice, pornind de la principiul că o fotografie, de exemplu, poate fi descompusă în elementele minime ale reţelei fine care o compune. Aceste elemente minime devin entităţi gramaticale când sunt intenţionat magnificate ca atare, adică atunci când reţeaua fină nu tinde să dispară pentru a obţine efectul unui surogat perceptiv, ci este mărită, pusă în evidenţă cu scopul de a construi (chiar de n-ar fi altfel decât în termenii de interpretare estetică a unui *objet trouvé*) simetrii şi opoziţii abstracte.

Numai într-un astfel de caz se deosebesc de obicei, într-o pictură, elementele *figurative* de cele *plastice*. Pe când un hipoicon trimite (în orice fel ar trimite el şi oricare ar fi forma expresiei) la un conţinut (fie el element al lumii naturale sau al lumii culturale, ca în cazul figurii unicornului), în perceperea elementelor plastice am fost esenţialmente interesaţi de forma expresiei şi de raporturile pe care ele le întreţin între ele. Deci o mărire a unei fotografii care i-ar mări rasterul ar fi un mod de a face să fie pertinente elemente plastice ale formei expresiei,

aproape întotdeauna în dauna elementelor figurative[31]. Cum s-a mai spus, cât timp imaginea este încă perceptibiă, faptul că i-a fost făcută evidentă natura digitală nu constituie un argument împotriva iconismului ei. Este ca și cum pe ecranul de televizor ne-am apuca să identificăm, de aproape, liniile pe care le trasează penelul electronic. Ar fi un interesant experiment plastic, dar de obicei liniile acelea contează tot atât cât dacă pe o oglindă ar fi fost puse la intervale regulate niște benzi opace: dacă nu sunt prea multe, așa încât să facă imposibilă recunoașterea imaginii (așa cum pe ecranul televiziorului nu sunt puține), noi tratăm suprafața oglinzii ca și cum ar fi aburită sau pătată (cu claritate redusă, ca și cum apa din balta lui Narcis s-ar fi tulburat, dar nu prea mult) și facem tot ce putem ca să întregim stimulii și să percepem o imagine satisfăcătoare.

Și totuși proba rasterului nu e inutilă. Pentru că, lucrând cu rastere mărite, se măsoară pragul dincolo de care imaginea nu mai este perceptibilă și apare o construcție pur plastică. Ceea ce contează (*cf.* Maldonado, 1974, planșa 182) este ultimul stadiu de rarefiere la care figura mai este percepută: el reprezintă *minimul* de claritate necesară pentru ca orice stimul să poată funcționa ca stimul-surogat (și să nu fie luat ca pură solicitare plastică). Acest prag, firește, variază după cât e de cunoscut obiectul reprezentat și, oricât ar fi rasterul de rarefiat, chipurile lui Napoleon sau Marilyn Monroe vor fi totdeauna mai ușor de recunoscut decât cele de persoană necunoscută: cu cât mai slabă va fi claritatea și cu cât mai necunoscut obiectul, cu atât mai mare va fi procesul inferențial cerut. Însă cred că se poate spune că dincolo de acest prag se iese din zona stimulilor-surogat ca să se intre în aceea a semnelor.

Există un fragment din Ockham care întotdeauna m-a lăsat perplex și tulburat, în care filosoful afirmă nu numai că în fața statuii lui Hercule, dacă nu compar statuia cu originalul nu pot să spun dacă-i seamănă (ceea ce ar fi o observație de bun-simț), dar și că statuia nu-mi permite să aflu cum este Hercule dacă înainte nu l-am cunoscut pe Hercule (adică dacă nu am despre el nici o știre mentală). Și totuși, așa cum ne-nvață polițiile din întreaga lume, pe baza unei fotografii tip legitimație se poate (sau se încearcă) a se identifica persoana căutată.

O posibilă interpretare a acestei curioase opinii este că Ockham era familiarizat cu statuara medievală romană și gotică a secolelor anterioare, în care se reprezentau tipuri omenești,

cu ajutorul unor scheme iconografice foarte regulate, și nu indivizi, așa cum se întâmpla pentru statuaria romana și cum avea să se petreacă apoi în secolele următoare. Deci el voia să ne spună că, în condiții de claritate redusă, hipoiconul ne permite să percepem trăsături generice, dar nu individuale.

Să ne gândim la o fotografie normală tip pașaport, din acelea făcute în grabă și prost în cabinele automate. I-ar fi destul de greu unui polițist, pe baza documentului respectiv, să identifice în mulțime persoana care trebuie, fără să cadă în echivocuri clamoroase; și așa se întâmplă și cu portretele-robot, pe baza cărora mulți dintre noi am putea fi considerați autori de crime îngrozitoare, pentru că adesea portretul-robot nu seamănă cu cel urmărit, dar mulți dintre noi semănăm cu portretul-robot.

Fotografia de tip legitimație e vagă pentru că e făcută în condiții slabe de expunere și de lumină. Portretul-robot e vag, deoarece reprezintă interpretarea dată de un desenator unor expresii verbale cu ajutorul cărora un martor încearcă să reconstituie schematic trăsăturile unui individ văzut deseori doar câteva clipe. În ambele cazuri, hipoiconurile trimit la trăsături generice (e un bărbat, are mustăți, are părul lipit de cap, sau e o femeie, sigur că nu-i o fetiță, e blondă, cu buzele pronunțate). Tot restul e inferență pentru a trece de la general la individual. Dar acel puțin general care se observă depinde de faptul că bietul portret ne-a furnizat foarte sărăcăcios niște surogate de stimuli perceptivi, altfel fotografia mea de pe carnetul de conducere auto nu s-ar deosebi de aceea a unui pinguin.

6.14. Recunoașteri

Să ne imaginăm că într-o familie mama ține deasupra, pe birou, un teanc de foițe dreptunghiulare de carton, de diferite culori. Mama le folosește pentru fel de fel de însemnări: foițele roșii pentru cheltuieli de bucătărie, albastru-închis pentru călătorii și vacanțe, verzi pentru îmbrăcăminte, galbene pentru cheltuielile medicale, albe pentru însemnările ei de lucru, bleu ca să-și noteze fragmentele care-i plac ei mai mult când citește o carte etc. Apoi le adună treptat în sertarul biroului, împărțite pe culori, așa că de fiecare dată știe unde să caute o anumită informație. Pentru ea, dreptunghiurile acelea sunt semne: nu

în sensul că sunt suport pentru semne grafice pe care le-a scris acolo, ci în sensul că, chiar și când stau deasupra, pe birou, în funcție de culoare, ele o trimit și la subiectul căruia îi sunt destinate; sunt expresii ale unui elementar sistem semiotic înlăuntrul căruia fiecare culoare e corelată unui conținut.

Copilul însă caută permanent să pună mâna pe ele ca să se joace, să zicem, ca să-și facă niște castele din cărți de joc; firește că le deosebește foarte bine forma și diferitele culori, dar pentru el nu sunt expresii, ci obiecte și atâta tot.

Vom spune că tipul cognitiv care-i permite mamei să identifice cartonașele este mai bogat decât cel al copilului; mama ar putea să și încerce un sentiment de neliniște când pune mâna pe o fișă galbenă, fie ea goală sau scrisă, pentru că asta înseamnă că trebuie să se ocupe de probleme de sănătate; copilul ar putea fi indiferent față de culoare și interesat mai mult de grosimea cartonașelor (sau poate că nu, poate că preferă castele din cartonașe roșii). Dar dacă mama îi spune copilului să se ducă să-i ia de pe birou un cartonaș roșu, și actul de referire e încununat de succes, asta vrea să spună că procesul perceptiv de bază prin care fișele sunt recunoscute este la fel pentru amândoi. Înainte de nivelurile superioare de semioză la care fișele devin expresii, există un nivel de semioză perceptivă stabil pentru toți actorii acestei mici comedii domestice.

Putem acum să luăm în considerare moduri de recunoaștere ce privesc trăsături pertinente nevizuale, cum sunt fenomenele sonore. Fenomenul recunoașterii stă și la baza unei activități semiozice fundamentale, cum este, de exemplu, limbajul verbal[32].

Așa cum sugerează Gibson (1968: 92-93), fonemele sunt „stimuli potențiali ca sunetele naturale", dar ceea ce le caracterizează este că pentru ascultători ele (pe lângă faptul că sunt stimuli puri) trebuie să fie interpretate și ca răspunsuri (pentru Gibson, în sensul că au fost produse intenționat de cineva cu scopul de a face să fie recunoscut un anume fonem). Ca să o spunem în stilul lui Peirce, pentru a recunoaște un sunet al limbii ca atare trebuie să fi intrat deja în *Thirdness*. Dacă aud un zgomot pe stradă pot și să hotărăsc să nu-l interpretez, să-l consider parte din rumoarea de fond. Pot s-o fac și cu fonemele, când distrat aud pe cineva vorbind în preajma mea, dar nu sunt interesat de cele ce spune, și deci aud totul ca pe un zumzet sau o vorbărie. Dar, dacă cineva îmi vorbește, trebuie să hotărăsc și că vorbește și ce anume zice.

Așa că, desigur, a recunoaște un fonem înseamnă să-l identific ca ocurență a unui tip. Această recunoaștere ar putea fi întemeiată pe un fenomen de semioză primară, acela al „perceperii categoriale" (*cf.* Petitot, 1983, 1985a, 1985b). Dar ceea ce mă interesează este întâi de toate că, dincolo de o experiență de laborator, pentru a percepe în confuzia ambianței sonore un fonem ca atare trebuie să iau hotărârea interpretativă că e vorba de un fonem, nu de o interjecție, de un geamăt, de un sunet emis întîmplător. E vorba de a porni de la o *substanță* sonoră pentru a o percepe ca *formă* a expresiei. Fenomenul poate fi rapid, inconștient, dar asta nu înseamnă că nu-i interpretativ.

Pe lângă aceasta, noi putem categorisi o fonație sau o bandă de fonațiuni ca foneme și să nu fi lămurit încă de ce sistem fonologic aparțin. Să ne gândim la situația când se participă la un congres internațional: se apropie de noi cineva care începe să vorbească, emite unul sau mai multe sunete introductive, și noi trebuie să decidem în ce limbă vorbește. Dacă zice *ma* (= „dar") am putea să ne aflăm în fața unei adversative în italiană sau a unui posesiv în franceză. Firește că lumea vorbește repede și chiar înainte să fi luat o hotărâre interpretativă în ce privește primul fonem pe care cineva l-a emis, suntem deja în contextul lanțului vorbirii: suntem astfel orientați de accent, de un semnificat pe care-l atribuim de încercare fonațiilor, desigur. Dar ceea ce trebuie subliniat este faptul că-i vorba tocmai de interpretare, prin care se hotărăște atât în ce privește o identitate materială a stimulului, cât și în ce privește o identitate *funcțională* a lui[33].

Există deci proces perceptiv atât în recunoașterea imaginii unui câine, cât și în recunoașterea cuvântului *câine* mâzgălit pe o foaie de hârtie.

Totuși nu mi se pare că se poate spune că-i același lucru să percepi fotografia unui câine ca hipoicon al unui câine, și ca urmare să percepi câinele ca ocurență a unui tip perceptiv, iar pe de altă parte să percepi o mâzgăleală pe perete ca ocurență a cuvântului *câine*. În caz de *trompe l'œil* eu aș putea să și cred că percep direct un câine real fără să-mi dau seama că-i un hipoicon; în cazul cuvântului scris eu pot să-l percep ca atare numai după ce am hotărât că e un semn[34].

6.15. Modalităţi Alfa şi Beta: un punct de deznodământ?

Vom căuta acum să reluăm discuţia după ce am fixat unele puncte stabile. În percepţie se dau procese semiozice de bază. Se percepe deoarece ne construim tipuri cognitive, desigur întreţesute de cultură şi convenţie, dar care totuşi depind în mare parte de determinări din câmpul stimulator. Pentru a înţelege un semn ca atare trebuie mai întâi să activăm procesele perceptive, şi anume trebuie să percepem substanţe ca forme ale expresiei.

Însă există semne al căror plan al expresiei, pentru a fi recunoscut ca atare, trebuie să fie perceput (fie şi în virtutea unor stimuli-surogat) *prin semioză de bază*, aşa încât îl vom percepe ca atare, chiar dacă nu am decide că ne aflăm în faţa expresiei unei funcţii semnice. Voi vorbi în acest caz de modalitate Alfa[35].

Există, dimpotrivă, cazuri în care pentru a percepe o substanţă ca formă trebuie întâi de toate să presupunem că e vorba de expresia unei funcţii semnice, produse intenţional cu scop de comunicare. Voi vorbi în acest caz de modalitate Beta.

Prin modalitatea Alfa se percepe un tablou (sau o fotografie, sau o imagine filmică, a se vedea reacţia primilor spectatori ai lui Lumières la proiectarea sosirii unui tren în gară) ca şi cum ar fi „scena" însăşi. Numai la o a doua reflectare se stabileşte că ne găsim în faţa unei funcţii semnice. Prin modalitatea Beta se recunoaşte cuvântul *casă* ca atare, fără a-l confunda cu *cassa* [*ladă, casetă*]: în acest caz prevalează ipoteza că trebuie să fie vorba de o expresie lingvistică, precum şi că această expresie lingvistică ar trebui să se afle într-un context judicios, motiv pentru care trebuie să se decidă dacă vorbitorul a zis *casa în care locuiesc e la o sută de metri* sau *cutia* [*cassa*] *în care locuiesc e la o sută de metri.*

O definim ca modalitate Alfa pe aceea prin care, mai înainte chiar de a decide că ne aflăm în faţa exprimării unei funcţii semnice, se percepe prin stimuli-surogat acel obiect sau acea scenă pe care apoi o vom alege ca plan al expresiei unei funcţii semnice.

O definim ca modalitate Beta pe aceea prin care, pentru a percepe planul exprimării de funcţii semnice, e nevoie întâi de toate să punem ipoteza că despre expresii este vorba, şi ipoteza că ele sunt aşa ceva ne orientează percepţia.

Distincţia Alfa/Beta nu corespunde celei dintre semne motivate şi convenţionale. Cadranul unui ceas este o expresie motivată de mişcarea planetară sau de cele ştiute de noi (suntem în faţa unui caz de *ratio difficilis*), şi totuşi trebuie mai întâi de toate să percepem cadranul acela ca semn (modalitate Beta) înainte de a-l putea citi ca semn motivat (prin care poziţiei *x* a acelor îi corespunde motivat poziţia *y* a Soarelui pe cer, sau invers). Prin modalitate Alfa aş percepe numai o formă circulară pe care se mişcă două ace, şi tot aşa l-ar vedea şi primitivul care nu ştie la ce serveşte un ceas. Evident că în orice împrejurare trebuie mai întâi să percepem substanţa expresiei, dar în modalitatea Alfa se percepe o substanţă ca formă, chiar înainte ca această formă să fie recunoscută ca formă a unei expresii. Se recunoaşte, cum ar spune Greimas, doar o „figură a lumii". În schimb, în modalitatea Beta, ca să identificăm forma trebuie s-o interpretăm ca formă a unei expresii.

Există graniţe precise între cele două modalităţi? În cazuri exemplare aş spune că da, aşa încât se poate fixa un punct de deznodământ în care se trece de la una la alta. Să luăm exemplul unui rebus clasic – şi, din punct de vedere enigmistic, foarte frumos (figura 6.7).

Figura 6.7

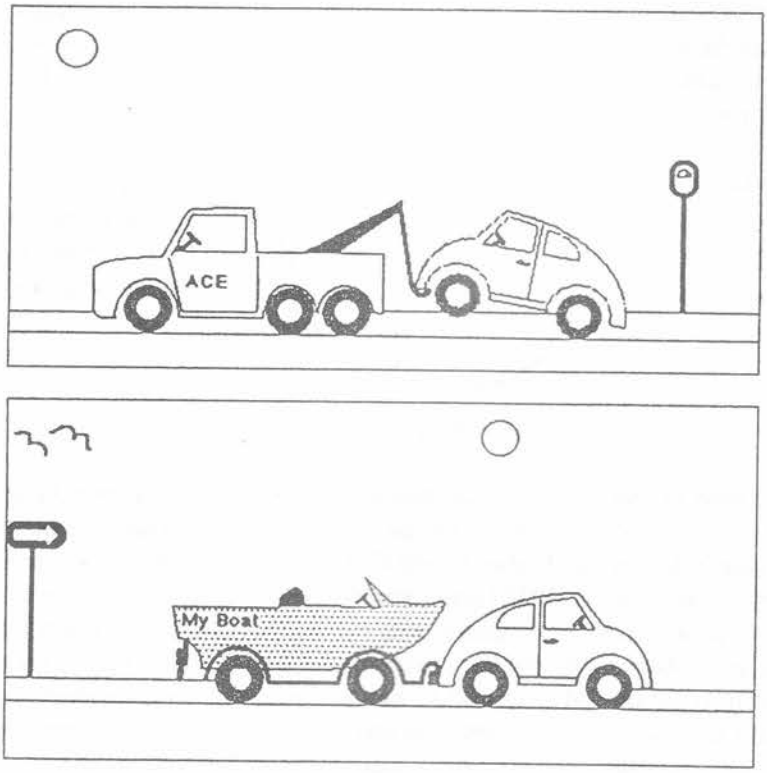
(Frază: 2, 2, 6, 3, 2, 4)

Fiind vorba de un rebus, unde contează mult expresiile alfabetice, cel care dezleagă începe în modalitatea Beta şi găseşte că semnele ţin locul unor litere C. În acest moment nu întrevede nici o soluţie. Subtilitatea constă în a trece în modalitate Alfa şi a interpreta acele semne de pe foaie ca figuri geometrice, deci ca pe nişte *semicercuri*, după care trebuie trecut din nou în modalitate Beta: acele figuri geometrice sunt probabil un mesaj metalingvistic care priveşte tocmai trecerea de la Alfa la Beta (chiar dacă autorul rebusului nu gândea în aceşti termeni). Sunt semicercuri [*semicerchi*], aşa cum sunt

percepute în Alfa, și nu niște litere C, așa cum se percepeau în Beta : „semicercuri, nu C, sunt". Și într-adevăr, soluția este : *se mi cerchi non ci sono* [dacă mă cauți, nu sunt acasă].

Dar cât este de nuanțată frontiera dintre cele două modalități ne-o spun cele două desene din figura 6.8 (Gentner și Markman, 1995). Primul impact e perceptiv. În fața stimulului-surogat care-mi oferă două structuri fundamental paralelipipedice având deasupra două structuri circulare, eu percep „vehicul terestru" în general. Sigur, chiar și în faza aceasta, dacă n-am mai avut experiența unui vehicul, îmi va fi greu să-l identific ca atare. Montezuma, care nu cunoștea vehiculele cu roți, ar fi „văzut" probabil în aceste desene altceva, de exemplu doi ochi sub un coif de formă ciudată. Dar ar fi interpretat și el tot stimuli-surogat în lumina unui tip cognitiv propriu.

Figura 6.8



Când trec de la perceperea unui vehicul la interpretarea diferitelor vehicule aflate în joc, ca automobil, motoscaf și camionetă-service, intervin deja multe cunoștințe enciclopedice. Sunt deja intrat în *Thirdness*. Odată perceput „vehicul", trebuie să trec de la recunoașterea perceptului (datorat unor stimuli-surogat) la interpretarea unei scene. O recunosc atunci ca reprezentare hipoiconică a unei scene reale, și încep să folosesc imaginea ca expresie care mă trimite la un conținut. Numai în momentul acela pot elabora macropropoziții care verbalizează cele două scene: voi remarca între ele o simetrie inversă (în primul desen automobilul e tractat de camionetă, în al doilea, automobilul este cel care tractează motoscaful) și, dacă am la îndemână scenarizarea „Week-end nefericit", pot să și repun în ordine succesiunea punând cel de al doilea desen în prima poziție.

Dar ceea ce interesează în rândurile de față este că numai după ce am interpretat cele două scene ca hipoiconuri pot înțelege cercul care apare în ambele imagini ca un soare (altfel ar putea să fi fost orice alt obiect circular, sau un cerc, în sensul geometric al termenului) și mai ales numai atunci pot să înțeleg cele două mâzgăleli din cea de a doua imagine ca păsări (în afara contextului le-aș fi putut înțelege ca pe niște coline sau ca pe o neîndemânatică transcriere a numărului 33). Acest exemplu mi se pare foarte util pentru a arăta oscilările care intervin continuu, în interpretarea noastră de hipoiconuri, între modalitatea Alfa și modalitatea Beta. Soarele și păsările acelea nu erau perceptibile precum vehiculele. A trebuit întâi să decid că erau *două semne care țineau locul a ceva*, și numai după aceea am căutat să le înțeleg ca și cum ar fi stimuli-surogat (foarte puțin definiți). Într-un anumit sens, pentru a interpreta semnele acelea a trebuit să fac apel la principiul de caritate.

6.16. De la asemănarea perceptivă la similaritățile conceptuale

Mi se pare clar că a vorbi de modalități Alfa și Beta nu înseamnă a ne întoarce la teoria „treptelor de iconicitate". Acelea stabileau niște grade de abstracție, pe când aici se vorbește de un *punct de deznodământ*. Clasicele trepte de iconicitate pot cel

mult să stabilească diferenţa dintre fotografia unui automobil şi desenul schematic al automobilului, şi fac distincţia dintre diferite niveluri de definire a stimulilor-surogat. Dar răspunsurile posibile privitor la cele două desene examinate trec dincolo de treptele de iconicitate şi pun în joc raporturi categoriale. Şi totuşi vorbim de similaritate sau de analogie şi în ce le priveşte pe acestea din urmă, aşa cum suntem înclinaţi să spunem că motoscaful e asemănător automobilului, din punctul de vedere al funcţiunii autovehiculare. Am intrat într-un teritoriu ce pare totalmente poziţional şi categorial, cel al aşa-zisei similarităţi metaforice, prin care cămila poate fi numită „corabia deşertului" (dincolo de orice posibilă similaritate morfologică, şi pe baza unei pure analogii funcţionale).

Să examinăm un şir de aserţiuni (care-mi sunt inspirate de Cacciari, 1995):

(i) Dar acela mi se pare a fi Stefano...
(ii) Florile astea par adevărate
(iii) Mi se pare că sună cineva la uşă
(iv) Portretul acela îmi seamănă
(v) Seamănă leit cu tatăl său
(vi) Iepurele lui Wittgenstein pare o raţă (sau invers)
(vii) Norul acela pare o cămilă
(viii) Această muzică pare Mozart
(ix) Când zâmbeşte pare o pisică
(x) Mi se pare bolnav
(xi) Îmi pare furios...
(xii) O cămilă e ca un taxi
(xiii) Conferinţele sunt ca somniferele
(xiv) Somniferele sunt precum conferinţele

Cu siguranţă (i)-(iv) sunt bazate pe iconismul primar. Despre recunoaşterea chipurilor s-a vorbit, şi există persoane care susţin convingător că e vorba de capacitate înnăscută, prezentă şi la animale. Florile artificiale, ca şi statuile de ceară, sunt un exemplu de stimuli-surogat de definire foarte ridicată. Cât despre impresia că se aude soneria e ca impresia de a percepe un anumit fonem. În prezenţa unor stimuli imprecişi se raportează ocurenţa la un tip; dar am fi putut hotărî că e vorba de telefon sau – cum se întâmplă adesea – de sunetul unui clopoţel (stimul-surogat cu definire foarte ridicată) în cadrul *scenei* de la televizor la care tocmai asistăm. În fine, despre impresia de

asemănare a acelor hipoiconuri care sunt fotografiile sau picturile hiperrealiste (iv) am vorbit deja.

Un enunț ca (v) are de a face cu iconismul primar (și cunoașterea chipurilor), dar la un nivel mai abstract. Aici nu recunoaștem un chip, ci selecționăm unele trăsături comune celor două chipuri, lăsând în umbră restul. Știm foarte bine că, *dintr-un anumit punct de vedere*, o persoană poate să semene fie cu tatăl, fie cu mama, și atunci impresia este cu totul subiectivă și optativă (ultimă resursă a soților trădați).

Enunțurile (vi) și (vii) au de a face cu fenomenele de ambiguitate perceptivă a hipoiconurilor. Pe măsură ce desenul devine mai abstract intrăm în zona așa-numitelor *droodles* (ca în figura 6.9) în care priza iconică e minimă și restul e sistem de așteptări, sugestie propozițională (cheie de interpretare).

Enunțurile (viii) și (ix) pun serioase probleme. O muzică poate părea Mozart din motive timbrice, melodice, armonice, ritmice și e greu de spus pe ce baze (din ce punct de vedere) se pronunță judecata de similaritate. Din prudență aș considera judecata de asemănare cu Mozart ca pe cea de asemănare a unui fiu cu tatăl său. În *Pielea* lui Malaparte există o frumoasă pagină în care se povestește cum anumiți ofițeri englezi ascultând *Concert din Varșovia* de Addinsel spun că pare a fi Chopin, în timp ce autorul manifestă niște perplexități de ordin estetic. Aș spune că Malaparte se comportă ca un soț trădat, dar conștient, care refuză atribuirile de asemănare dintre el și presupusul său fiu (sau nu-l recunoaște pe Addinsel ca fiu al lui Chopin). Din motive încă misterioase aș înscrie la aceeași categorie enunțul despre pisică. Motivele pentru care surâsul cuiva mi-l amintește pe acela al unei pisici ar putea fi aceleași (*coeteris paribus*) prin care Addinsel poate semăna cu Chopin, și în mare parte depind de ceea ce cred eu că sunt atât Chopin, cât și o pisică.

A spune că cineva mi se pare bolnav are probabil valoare pur retorică. Într-adevăr, se folosește ca metaforă termenul a „părea" pentru a exprima o inferență simptomatică. Dar un clinician pregătit ar putea spune că recunoaște imediat după anumite aspecte fizionomice pe cel care-i afectat de o anumită maladie. În acest sens, a spune despre cineva că mi se pare bolnav ar fi ca și cum aș spune că mi se pare supărat. Ar avea de-a face cu o capacitate (nu vreau să afirm dacă înnăscută sau bazată pe competențe culturalizate) prin care se recunosc suferințele după expresia feței. În materia aceasta literatura e destul de bogată

şi consider chestiunea încă controversată. Sunt sigur că, din punctul de vedere al polemicii din anii '60, iconoclaştii aveau şanse să recunoască faptul evident că un asiatic îşi exprimă sentimentele într-un mod diferit de un european, dar e musai să admitem că un surâs (orice sentiment ar exprima el, jenă sau veselie) este perceput pe baza unor aspecte fizionomice iconic universale.

E greu de afirmat că (xii)-(xiv) s-ar baza pe similarităţi morfologice. Suntem complet la nivel categorial. Similaritatea e instituită din punctul de vedere al anumitor proprietăţi care, propoziţional, se atribuie obiectelor aflate în joc. În aşa măsură încât, contrar opiniei curente (*cf.* Kubovy, 1995 şi Tversky, 1977), mi se pare că se poate spune cu egală eficacitate atât că conferinţele sunt ca somniferele, cât şi că somniferele sunt aidoma conferinţelor. E adevărat că în primul caz trăsătura accentuată a predicatului (somniferele duc la somn) e o trăsătură periferică a subiectului – în timp ce în al doilea caz ar părea că nici o trăsătură de relief a predicatului nu e o trăsătură periferică a subiectului –, dar după ani de frecventare de consfătuiri şi congrese consider o trăsătură de relief a conferinţelor caracterul lor soporific şi, dacă i-aş spune unui coleg că somniferele sunt aidoma conferinţelor, metafora mea ar fi înţeleasă. Faptul confirmă că la aceste niveluri conceptuale similaritatea e numai o chestiune de stipulare culturală.

Care este pragul ce separă aceste niveluri de aşa-zisa „similaritate"? Cred că se poate trage o linie de despărţire între cazurile (i)-(xi) şi cazurile (xii)-(xiv). În primele unsprezece cazuri judecata de asemănare este pronunţată pe baze perceptive. În celelalte trei cazuri punem în funcţie niveluri de interpretare uluitoare, cunoştinţe mai largi, şi tocmai din cauza aceasta analogia poate fi instituită pe baze pur proporţionale: pot spune că o cămilă pare un taxi sau o corabie a deşertului, chiar dacă din întîmplare n-aş fi văzut niciodată o cămilă şi aş avea despre ea o cunoaştere pur culturală (mi-a fost, de exemplu, descrisă ca un animal folosit ca mijloc de transport în deşert). Aş putea spune că uraniul e ca dinamita chiar dacă n-am avut niciodată cunoştinţa perceptivă a unui eşantion de uraniu, şi ştiu numai că e un element care e folosit ca să facă să explodeze o bombă atomică.

Şi totuşi, chiar la aceste niveluri prepoziţionale persistă, fie şi foarte palidă, o umbră de iconism primar (în acelaşi mod în

care aş tinde să spun că la niveluri în care apare mai evidentă prezenţa iconismului primar intervin elemente de culturalitate): ca şi cum am spune, aşadar, că pentru subiecţi diferiţi pragul dintre modalităţile Alfa şi Beta se mută după criterii care nu pot fi stabilite *a priori*, ci depind de împrejurări.

În expresia *câinele muşcă pisica* se recunosc *câine* [*cane*] şi *pisică* [*gatto*] drept cuvinte ale limbii italiene prin modalitate Beta, dar se recunoaşte ceea ce a fost numit fenomen de iconism sintactic prin modalitate Alfa: în sfera sintaxei italiene, faptul că secvenţa este „A+verb+B" ne spune – prin percepţie de vectorialitate – că A este cel care face acţiunea şi B o suportă.

Un interesant exemplu de similaritate la limita categorialului e oferit de Hofstadter (1979: 168-l70) în legătură cu două melodii diferite pe care el le numeşte BACH şi CAGE, prevalându-se de faptul că notele muzicale se indică şi cu litere alfabetice. Cele două melodii sunt diferite, dar au un „schelet" egal din punctul de vedere al raporturilor de interval. Prima, de la nota iniţială, coboară cu un semiton, apoi urcă din nou trei semitonuri şi în fine coboară cu încă un semiton (–1, +3, –1). Cea de a doua coboară cu trei semitonuri, urcă cu zece şi coboară din nou cu trei (–3, +10, –3). De aceea se poate obţine CAGE pornind de la BACH multiplicând fiecare interval cu $3^1/_3$ şi rotunjindu-l la numărul cel mai mic.

Am încercat să execut cele două melodii şi n-aş spune că o ureche normală percepe vreo asemănare. Hofstadter a alcătuit neîndoios un criteriu de similaritate la nivel conceptual. Totuşi, oricât am fi de departe de ceva care poate fi „perceput", iconismul percepţiei este implicat în faptul că pentru a putea fi instituită similaritatea trebuie presupusă perceperea raporturilor de interval, sau cel puţin a notelor respective (şi cel puţin în privinţa aceasta Peirce ar spune că ne aflăm în faţa unor iconuri pure[36].

Tot Hofstdadter (1979: 723) enumera o serie de obiecte bizare care totuşi ne apar asemănătoare sub un anume profil, sau care prezintă un „schelet conceptual" comun: un schimbător de viteze cu o singură viteză, un concert de pian pentru două mâini stângi, o fugă pe o singură voce, aplaudarea cu o singură mână, meci de baraj cu o singură echipă. În toate aceste cazuri am avea „un lucru plural făcut singular şi repluralizat în mod eronat". Eu aş spune: „avem un context care cere doi actanţi, izolăm unul singur şi-l punem în contextul originar să îndeplinească funcţiile ambilor actanţi". Aici cred că se poate spune că nu

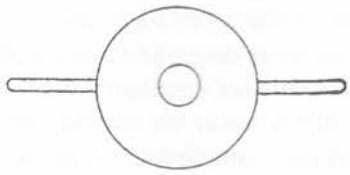
subzistă nici un element de iconism perceptiv. Regula poate fi exprimată în termeni pur propoziționali, aerul de familie ce se simte între aceste obiecte bizare se naște din reflecție și interpretare, nu e dat nemijlocit. Aplicăm regula, și vom găsi imediat un exemplu pe care Hofstadter nu l-a dat, dar pe care l-ar fi putut da: căutăm o activitate cu doi actanți, de exemplu pocnetul cu două degete, izolăm un singur actant, degetul mare, îl repunem în contextul originar să îndeplinească funcția ambilor actanți, și avem pocnetul scos din degetul mare.

Firește, se va putea spune totdeauna că fiecare dintre aceste „scene" ar putea fi vizualizată mental (fie și trăind impresia pe care o avem în fața figurilor „imposibile"). Dar aș spune că acesta e un efect interpretativ derivat și nu necesar. Cred că nimeni nu poate să vizualizeze un bicefal și un pentacalid (pentru că sunt două obiecte pe care mi le-am inventat acum), dar cred că este posibil să identificăm un schelet conceptual în comun între un bicefal monocefal și un pentacalid cu două calide.

6.17. Mexicanul pe bicicletă

Pe scala care mă conduce gradat de la un maxim de modalitate Alfa la maximul modalității Beta se trece de la un maxim de stimuli-surogat de foarte înaltă definire (statuia de ceară) la un maxim de abstracție în care stimulii (chiar dacă-s încă vizuali) nu mai au eficacitate picturală, ci numai valoare plastică. Să privim figura 6.9, care reproduce o glumă foarte cunoscută, vizuală, numită *droodle*.

Figura 6.9



Cum unii știu, iar alții nu, soluția este „mexican pe bicicletă văzut de sus", și odată găsită cheia, cu un anume efort de bunăvoință, putem individualiza pălăria sombrero și partea exterioară a celor două roți. Dar cu tot atâta bunăvoință am putea

vedea un războinic grec ghemuit sub scut şi ţinând în cumpănă o prăjină, sau un vaporaş cu zbaturi pe Mississippi, sau să-i vedem pe Cyrano şi pe Pinocchio stând spate-n spate sub o umbrelă mare. Iată de ce, în cursul polemicii despre iconism, se accepta principiul (foarte just şi la care nu se poate renunţa) că din punctul de vedere şi în contextul potrivit orice poate semăna cu orice, până la acel faimos tablou pictat în negru care trebuie citit astfel: „pisică neagră într-o noapte fără lumină". Ceea ce percepţia îmi dă, în cazul acelui *droodle*, de mai sus, este destul de puţin ca să iau o hotărâre interpretativă. Sigur că percep două cercuri concentrice şi două semielipse puternic turtite. Să admitem chiar că am fi instinctiv îndemnaţi să individualizăm o singură elipsă turtită, parţial ocultată de cercul mai mare; o întreagă tradiţie psihologică e gata să ne-o confirme, chiar dacă nu ne-am da seama singuri, şi aceasta este totuşi o bună dovadă despre inferenţialitatea percepţiei. Dar ca să hotărăsc că formele acelea reprezintă un anumit obiect sau o scenă anume, trebuie să posed sau să ghicesc cheia (în cazul acesta, din nefericire, verbal). După aceea, pot adapta ceea ce percep la ceea ce ştiu.

Iată, între anii '60 şi '70 polemica dădea la iveală o utilizare dezinvoltă a noţiunii de „asemănare" (care-i scutea pe mulţi să mai stabilească reguli de „similaritate") şi deci se discuta mai mult despre aşa-zisele semne iconice care aveau caracteristici „simbolice" (în sensul lui *Thirdness*), precum *droodle*-ul cu mexicanul, decât despre fotografii sau reprezentări hiperrealiste. Aceasta explică şi de ce discuţia despre iconism identifica punctele slabe ale adversarului în iconografie şi în diagrame, în general.

Se insista asupra modalităţii Beta (şi foarte bine s-a făcut), dar se lăsa în umbră modalitatea Alfa. În infatuarea polemicii, niciodată stinsă cu totul, s-a neglijat şi poate se mai neglijează şi acum să ne individualizeze de fiecare dată (în funcţie de indivizi, de culturi, de împrejurări, de contexte) pragul dintre cele două modalităţi şi să i se recunoască natura *fuzzy*[37].

6.18. Grup de familie într-un infern

Ca să terminăm, să vedem rebusul din figura 6.10.

Figura 6.10

63144 REBUS (6, 1, 6, 5, 7) (L. Marinelli)

Rebusul e un subiect interesant, deoarece în soluţia lui interacţionează în mod foarte încâlcit atât modalitatea Alfa, cât si modalitatea Beta. Un rebus e un hipoicon care reprezintă o scenă vizuală unde anumiţi subiecţi, anumite lucruri sau persoane ar trebui (prin stimuli-surogat) să fie recunoscuţi prin felul cum apar şi prin acţiunile pe care le fac. Unii dintre aceşti subiecţi (pe care îi vom numi *iconologemi*) sunt marcaţi de o *etichetă* alfabetică, aşa încât din lanţul „definiţie verbală a iconolo-gemilor + sunet sau nume alfabetic al etichetelor (un L poate să sune ca un *l* sau ca *el*)" să derive o frază, aşa încât literele alfabetice care o compun, unite în mod diferit, să dea naştere unei alte fraze cu cuvinte având un număr de litere corespunzător indicaţiilor numerice puse între paranteze deasupra imaginii[38].

În rebusul pe care-l examinăm, ceea ce destinatarul percepe întâi de toate (prin stimuli-surogat, şi deci prin modalitate Alfa) este o scenă : un domn oferă nişte lămpi cu petrol unui alt domn, două femei care tricotează, alte două persoane de sex masculin sunt în pat, una trează şi cealaltă dormind. Prin modalitate Alfa se poate chiar recunoaşte că femeia cea grasă e iritată pentru faptul că femeia slabă face un pulovăraş de proporţii potrivite (şi e mulţumită), pe când al ei e rahitic.

Literele alfabetice însă trebuie recunoscute prin modalitatea Beta. Şi tot prin modalitate Beta trebuie să înţeleg diferitele

elemente ale scenei ca pe nişte mesaje pe care autorul mi le trimite. Adică autorul vrea ca eu, după ce am perceput scena, să o înţeleg ca hipoicon, ca reprezentare de obiecte şi acţiuni pe care trebuie să le pertinentizez într-un fel ca să le atribui o definire sau o descriere verbală.

Desigur, „VO lume dă" [„VO lumină dă"], drept care se prezintă în mintea dezlegătorului ca ipoteză proporţional credibilă „volume d'affari" [„volum de afaceri"]. Acum, desigur, femeia slabă „fa I" [„face I"], dar nu „fa RI". Cum să ieşim de aici cu bine? Soluţia e destul de ingenioasă: nu-i nevoie să ne gândim la acţiunea individuală, ci la acţiunea tip, adică la faptul de a face mai bine decât altcineva. Drept care: „Far I AS sa" [„Să facă I AS ştie"]. Dar faptul că ştie să facă trebuie dedus din aceea că cealaltă femeie, care nici nu e etichetată, manifestă invidie; şi la concluzia asta ajung nu numai dacă nu percep scena ca scenă, ci şi dacă o înţeleg ca *text* hipoiconic, cu ajutorul căruia autorul îmi sugerează posibilităţi interpretative. Odată ce am secvenţa „volume d'affari assa..." [„volum de afaceri des..."], mi-e uşor să presupun că următorul cuvânt ar trebui să fie „assai" [„destul"], şi că (printre posibilităţile de lectură oferite mie de scena din dreapta) aş putea avansa „IMO desto" [„Imo treaz"]. Într-adevăr, soluţia este: *Volume d'affari assai modesto* [„Volum de afaceri destul de modest"].

Dar întorcându-mă şi la scenă (percepută prin modalitate Alfa), odată ce am recunoscut-o ca hipoicon (şi tot aşa ar fi, chiar dacă ar fi o scenă teatrală sau cinematografică) pot continua prin modalitate Beta să fac conjecturi asupra a ceea ce desenatorul ar fi voit să-mi spună (dar să fie clar că, în cazul unui rebus, eu suprainterpretez, dând naştere unei hazlii derive hermeneutice).

F dăruieşte lămpi, acţiune prin ea însăşi lipsită de orice interes, dar o face ca să scape din situaţia imposibilă care se petrece în familia aceea nefericită, în care femeia cea grasă, nevasta sau sora lui F, trăieşte într-o continuă tensiune (vedeţi-i picioarele aşezate nevrotic), din invidie faţă de AS, care-i aşa de subţirică, perfectă şi mioapă, cu picioarele cuviincios încrucişate, satisfăcută (dar asta o dă la iveală printr-un surâs infinitezimal), ah, cât este, probabil, de perversă. Şi se înţelege de ce, într-o tensiune familială de s-o tai cu cuţitul, IMO nu reuşeşte să doarmă, sau se deşteaptă bruscă pradă unor coşmaruri. Poate că IMO este fiul femeii celei grase, neetichetată

(nimeni n-o ia în serios), şi suferă din cauza prezenţei distructive a lui AS, care cu pulovărăşele ei perfecte (şi inutile) distruge armonia familiei. Iar F, mişel şi prefăcut, dăruieşte lămpi de petrol, ca să nu mai vadă ce se petrece în jurul lui... Şi cine-i nevinovatul care doarme şi nu-şi dă seama de nimic? Şi domnul ăla care acceptă darul, sau împrumutul, ca şi cum pe undeva, prin jur, ar fi lipsă de lumină, şi totuşi lumina există, din moment ce cele două *tricoteze* îşi continuă sfidările lor infernale, se vede bine ceea ce-i de văzut în acel mic infern de familie, şi deci lampa veche e un pur joc de anticariat, e bună ca să nu vezi...

Însă, pe urmă, ce-i cu jocul ăsta de anticariat, cum poate să-şi permită F să dăruiască lămpi vechi (sau să le cumpere de la celălalt) când situaţia economică a familiei aceleia nu e dintre cele mai roze, dat fiind că cel puţin doi dintre membrii ei sunt nevoiţi să doarmă în sufragerie?

Făcând aceste inferenţe narative am trecut de la ceea ce stimulii-surogat îmi sugerau (modalitate Alfa) la interpretarea a ceea ce textul poate să spună, chiar şi independent de intenţiile autorului ei, şi tocmai pentru că-l iau ca pe un fapt comunicativ (modalitate Beta). Dar suntem siguri că putem fixa cu exactitate locul în care se trece de la o modalitate la alta?

Cred că acestei nesiguranţe i se datorează faptul că rebusurile, ultima frontieră a suprarealismului, par să ne prezinte permanent situaţii ieşite din comun, onirice în mare măsură. Pentru că, după ce am perceput, prin stimuli-surogat, *lucruri*, căutăm o coerenţă narativă în ansamblul lor, ieşim din naturalitatea percepţiei, intrăm în sofisticarea intertextualităţii şi nu ne mai amintim alte *lucruri*, ci alte *poveşti*. Aşa că singurii care nu suntem treji suntem noi, care visăm cu ochii deschişi, iar în acest vagabondaj oniric nu ştim niciodată unde-i punctul de dezlegare prin care se trece de la Alfa la Beta, într-o halucinantă oscilare ce lasă să se înţeleagă de ce este atât de greu să definim fenomenul hipoiconismului.

Apendice 1

Despre denotație[1]

Semiologii, lingviștii și filosofii limbajului întâlnesc frecvent termenul *denotație*. Denotația (împreună cu opusul ei, conotația) este alternativ considerată ca o proprietate sau o funcție a unor: (i) termeni individuali, (ii) propoziții declarative, (iii) fraze nominale și descrieri definite. În fiecare dintre aceste cazuri trebuie decis dacă denotarea are de-a face cu semnificatul, cu referentul sau cu referința. Prin denotație se înțelege ceea ce e *semnificat* de termen sau *lucrul numit*, iar în privința propozițiilor, ceea *ce este cazul*?

Când denotarea se încadrează într-o perspectivă extensională, conotarea devine echivalentul intensiei, adică al semnificatului ca opus referinței. Dacă, dimpotrivă, denotarea se încadrează într-o perspectivă intensională, conotarea devine atunci un fel de semnificat adăugat și, ulterior, dependent de primul.

Aceste discrepanțe dintre diferite paradigme lingvistice sau filosofice sunt de așa natură încât Geach (1962: 65) a sugerat că termenul *denotație* ar trebui „eliminat din numerarul monedei filosofice curente", pentru că nu face altceva decât să producă „o tristă poveste plină de confuzie".

În lingvistica structurală denotația are legătură cu semnificatul. Este cazul lui Hjelmslev (1943), unde deosebirea dintre o semiotică denotativă și una conotativă constă în faptul că prima este o semiotică al cărei plan al expresiei nu este o semiotică, în timp ce a doua e o semiotică al cărei plan al expresiei este o semiotică. Dar relația denotativă privește corelarea dintre forma expresiei și forma conținutului, iar o expresie nu poate denota o substanță a conținutului. Barthes (1964) își elaborează și el propria poziție pornind de la sugestiile lui Hjelmslev, ajungând să dezvolte o abordare a problemei denotării cu totul intensională, în care între un semnificant și un semnificat de primul grad (sau de grad zero) există totdeauna o relație denotativă.

În domeniul analizei componențiale, termenul *denotație* a fost utilizat pentru a indica relația de sens exprimată de un termen lexical –

ca în cazul termenului *unchi* care exprimă relația „frate al tatălui sau al mamei" (a se vedea, de exemplu, Leech, 1974: 238).

Lucrurile se schimbă în cadrul filosofiei analitice unde, odată acceptată distincția fregeană dintre *Sinn* și *Bedeutung*, denotația se deplasează de la sens la referință. E adevărat că, așa cum toți știu, termenul *Bedeutung* a fost poate folosit în mod nefericit de Frege, din moment ce, în lexicul filosofic german, aceasta ține în general locul lui „semnificat", pe când pentru „referință", „denotație", sau „desemnare" se folosește de obicei *Bezeichnung*. A se vedea, de exemplu, Husserl (1970), unde stă scris că un semn semnifică (*bedeutet*) o semnificație și desemnează (*bezeichnei*) un lucru. Dar chiar și cine încearcă să preîntâmpine ambiguitățile produse de un termen ca *Bedeutung* îl traduce cu *referent* sau cu *denotație* (Dummett, 1973: 5).

În „On denoting" de Russell (1905) denotația se deosebește de semnificat, iar această direcție va fi urmată de întreaga tradiție filosofică anglosaxonă (a se vedea, de exemplu, Ogden și Richards, 1923). Morris (1946) susține că, atunci când în experimentul lui Pavlov un câine reacționează la un clopoțel, mâncarea este *denotatum*-ul clopoțelului, pe când condiția de a fi comestibilă este *significatum*-ul clopoțelului.

Dacă se urmează această accepție, o expresie *denotează* atât indivizii, cât și clasa de indivizi al cărei nume este, în timp ce *conotează* proprietățile pe baza cărora respectivii indivizi sunt recunoscuți ca membri ai clasei în discuție. În acest sens, Carnap (1955) înlocuiește perechea denotație/conotație cu perechea extensie/intensie.

Lyons (1977, I, 7) a propus să se utilizeze *denotație* în sens neutru între extensie și intensie: așa încât să fie admis să se spună că termenul *câine* denotează clasa câinilor (sau poate vreun membru tipic al ei, sau exemplar, al acelei clase), pe când *canin* denotează proprietate pe care, recunoscând-o, aplicarea expresiei se dovedește corectă. Totuși propunerea reprezintă un paliativ, din moment ce nu elimină polisemia termenului.

Dar situația este mai complicată. Chiar și în cazurile în care e posibil să stabilim că denotarea se folosește pentru extensie, o expresie poate să denoteze: (i) o clasă de indivizi, (ii) un individ efectiv existent, (iii) fiece membru al unei clase de indivizi, (iv) valoarea de adevăr conținut într-o propoziție asertivă (astfel încât în oricare dintre aceste situații *denotatum*-ul unei propoziții este ceea ce e cazul sau faptul că *p* este cazul).

Din câte înțeleg, termenul *denotație* a fost folosit pentru prima oară cu sens explicit extensional de către John Stuart Mill (1843, I, 2, 5): „cuvântul *alb* denotează toate lucrurile albe, ca zăpada, hârtia, spuma mării etc., și implică sau, ca să folosim limbajul scolasticilor, conotează, atributul albeței".

Probabil că Peirce a fost primul care și-a dat seama că exista ceva ce nu mergea în această soluție. El a folosit, fără îndoială, *denotație*

numai în sens extensional. De exemplu, el vorbește despre „referire directă a unui simbol la obiectul său, sau denotație" (CP 1.559); despre replica unui Sinsemn Indicae Rematic ca fiind influențată de „cămila reală pe care o denotează" (2.261); despre un semn care trebuie să denoteze o entitate individuală și trebuie să semnifice un caracter (2.239); despre un termen general care „denotează orice lucru care posedă caracterul pe care-l semnifică" (2.434); despre funcția denotativă sau indicativă a oricărei aserțiuni (5.429); despre semne care sunt designative, denotative sau indicative atunci când, precum pronumele demonstrative sau ca un deget arătător, „îndreaptă cu bruschețe globii oculari ai minții interpretului către obiectul în chestiune" (8.350). Dar nu considera istoricește potrivit să opună denotația conotației.

În ceea ce privește conotația, potrivit lui Peirce (și pe bună dreptate), Mill nu urma, așa cum susținea că face, obiectul tradițional al scolasticii. Scolasticii (cel puțin până la sfârșitul secolului al XIV-lea) nu utilizau *conotație* în opoziție cu *denotație*, ci ca formă adăugată semnificării: „A fost fără îndoială o opinie a celor mai buni specialiști în logică din secolele al XIV-lea, al XV-lea și al XVI-lea ca să fie folosită *conotația*, în acele epoci, exclusiv pentru referirea la un al doilea semnificat, adică (aproape) pentru referirea unui termen relativ (ca *tată*, *mai strălucitor* etc.) la corelatul obiectului pe care-l denotează în chip primar... Domnul Mill a considerat cu toate acestea că este autorizat să nege acest lucru numai pe baza autorității sale, fără citarea unui singur pasaj din oricare autor al timpului" (CP 2.393).

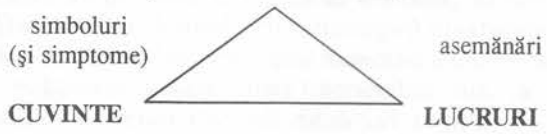
În CP 2.431, și în continuare, se scoate în evidență faptul că în Evul Mediu opoziția cea mai obișnuită era aceea dintre *a semnifica* și *a numi*. Apoi se evidențiază faptul că Mill folosește în locul termenului *semnifică* pe acela de *conotează*, folosind, din cauza aceasta termenul *a denota* pentru a desemna, a numi sau a face referire. În plus, Peirce amintește fragmentul din John de Salisbury (*Metalogicus* II, 20), potrivit căruia *nominatur singularia sed universalia significantur*, conchizând că, din nefericire, semnificația precisă a cuvântului *a semnifica* pe timpul lui John de Salisbury nu a fost niciodată păstrată, nici înainte, nici după el, ci, dimpotrivă, a lunecat progresiv către aceea a lui *a denota* (CP 2.434).

În această dispută, Peirce pe de o parte înțelege cu luciditate că la un moment dat *a semnifica* migrează parțial de la o paradigmă intensională la una extensională (și discută contribuția lui Mill numai privitor la chestiunea conotației), fără să recunoască explicit că *a denota* este cel care, inițial utilizat pe jumătate între extensie și intensie, până la urmă (prin Mill) intervine ca o categorie extensională.

Aristotel

Încă de la Platon, dar cu siguranţă în mod mult mai explicit începând cu Aristotel, a fost evident că enunţând un cuvânt (sau producând alte tipuri de semne) se înţelege sau se semnifică o gândire sau o stare sufletească, şi se numeşte sau se referă la un lucru, în acelaşi mod în care, enunţând o propoziţie, se poate exprima sau semnifica o gândire complexă sau se poate afirma că o stare de lucruri *are loc (se dă)*.

În celebrul fragment 16a (şi urm.) din *De Interpretatione*, Aristotel trasează un triunghi semiotic în mod implicit, dar evident, în care cuvintele sunt pe o latură legate de concepte (sau de pasiuni ale sufletului), iar pe cealaltă de lucruri. Aristotel spune că cuvintele sunt „simboluri" ale pasiunilor, unde prin simbol se înţelege un artificiu convenţional şi arbitrar. Cum vom vedea în cele ce urmează, e adevărat, însă, că el susţine şi că cuvintele pot fi considerate ca simptome (*sēmeia*) ale pasiunilor, dar o spune în sensul că orice emisie verbală poate întâi de toate să fie simptom al faptului că emitentul are ceva în minte. Pasiunile sufletului sunt în schimb înfăţişări sau icoane ale lucrurilor. Dar pentru teoria aristotelică lucrurile se cunosc prin pasiunile sufletului, fără să existe aici o conexiune directă între simboluri şi lucruri. Pentru a indica această relaţie simbolică, Aristotel nu întrebuinţează cuvântul *sēmainein* (care aproape ar putea fi tradus cu *a semnifica*), dar în multe alte împrejurări foloseşte acest verb pentru a indica relaţia dintre cuvinte şi concepte.



Aristotel susţine (ca şi Platon) că termenii izolaţi nu afirmă nimic despre cum stau lucrurile (ce se dă), pur şi simplu semnifică un gând. Enunţurile sau expresiile complexe, în schimb, semnifică clar o gândire, dar numai un tip anume de enunţuri (un enunţ afirmativ sau o propoziţie) afirmă o stare de lucruri adevărată sau falsă. Aristotel nu spune că afirmaţiile *semnifică* ceea ce e adevărat sau fals, ci mai degrabă că *spun* (verbul este *legein*) că un anumit lucru A aparţine (verbul este *yparkein*) unui anumit lucru B.

Pornind de la origini, ne confruntăm astfel cu trei interogaţii ce vor fi pe larg dezbătute în cursul întregului Ev Mediu: (i) dacă

semnele în primul rând semnifică conceptele (și numai prin medierea conceptelor pot să facă referire la lucruri), sau dacă pot, dimpotrivă, să semnifice, să desemneze sau să denoteze lucrurile; (ii) care ar fi deosebirea între a face referire la o clasă de indivizi sau a face referire la un individ concret; (iii) care ar fi deosebirea dintre corelarea *semne-concepte-lucruri individuale* și corelarea *enunțuri – conținut propozițional – stare de lucruri extralingvistică*.

Punctul (i) a fost dezbătut foarte devreme (cel puțin din vremurile lui Anselm de Canterbury) sub forma opoziției dintre *a semnifica* și *a numi* sau *a chema*; punctul (ii) a fost probabil pus pentru prima oară de Pedro Hispano cu ajutorul distincției dintre *suppositio naturalis* și *suppositio accidentalis*; punctul (iii) a fost abordat în felurite moduri începând cu Boethius, dar, pe când între comentatorii lui Aristotel dezbaterea asupra relației de semnificare înainta independent de cea despre aserțiunile adevărate sau false, pentru mulți gramaticieni și pentru teoreticieni ai lui *suppositio* cele două teme se interferau amplu, până în momentul în care, odată cu Bacon și Ockham, au devenit total interșanjabile.

Destinul unor termeni ca *denotatio* și *designatio* este însă legat de istoria opoziției *significatio / nominatio*. Se pare că pentru mult timp (cel puțin până în secolul al XIV-lea) acești termeni vor fi întrebuințați uneori în sens intensional, alteori în sens extensional. Era vorba de termeni prezenți în lexicul latin începând cu perioada clasică, toți cu accepții multiple. Să spunem că însemnau, printre multele accepții, „a servi de semn a ceva" – fără să fie relevant dacă acel ceva era un concept sau un lucru. În cazul lui *designatio* etimologia se arată de la sine, în schimb în cazul lui *denotatio* se cere să ținem cont că termenul *nota* indica un semn, un *token*, un simbol, ceva care trimitea la altceva (a se vedea și Lyons, 1968: 9). După Maierù (1972: 394), *symbolon*-ul lui Aristotel era în general tradus cu *nota*: „nota vero est quae rem quamquam designat. Quo fit ut omne nomen nota sit" (Boethius, *In Top. Cic.*, PL 64, 1111b).

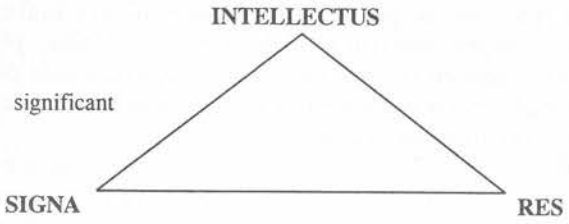
E important, prin urmare, (i) să stabilim ce anume s-a întâmplat cu termenul *significatio*; (ii) când anume *denotatio* (împreună cu *designatio*) apare legat de *significatio*, și când, invers, apare în opoziție cu acesta din urmă.

În ceea ce privește *denotatio* interesează să-i înregistrăm ocurența în una din următoarele trei accepții: (i) sens intensional *forte* (denotația e în relație cu semnificatul); (ii) sens extensional *forte* (denotația e în relație cu lucrurile sau cu starea de lucruri); (iii) sens *slab* (denotația rămâne suspendată între intensie și extensie, cu bune motive de a înclina către intensie).

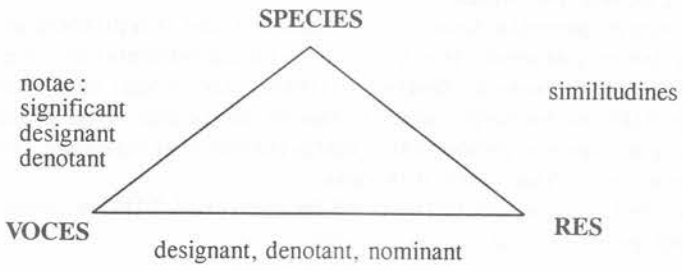
Vom vedea cum, cel puțin până în secolul al XIV-lea, sensul slab va fi cel predominant.

Boethius

În tradiția medievală, începând cu Augustin până în secolul al XIII-lea, posibilitatea de a face referire la lucruri este întotdeauna mediată de semnificat. *Significatio* este puterea pe care un cuvânt o are de a suscita un gând în mintea ascultătorului și, prin ea, drept urmare, se poate realiza un act de referire la lucruri. Pentru Augustin, „signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire" (*De doctrina christiana* II, 1, 1), iar semnificarea este acțiunea pe care o săvârșește un semn asupra minții.



Boethius e moștenitorul unei tradiții clasice care a introdus deja termenul *propositio* pentru a indica expresiile complexe care afirmă adevărul sau falsitatea a ceva. Este încă imposibil de stabilit dacă prin propoziție se înțelege expresie sau conținutul corespunzător, dar e clar în schimb că adevărul și falsitatea sunt legate de propoziții, și nu de termeni izolați. Boethius afirmă că termenii izolați semnifică conceptul corespunzător sau universal, și consideră *significare* – ca și pe *designare*, deși mai rar – în sens intensional. Cuvintele sunt niște instrumente convenționale care servesc să facă manifeste gândurile (*sensa* sau *sententias*) (în *De int.* I). Cuvintele nu desemnează *res subiectae*, ci *passiones animae*. Despre lucrul desemnat cel mult se poate spune că e subîntins propriului său concept (*significationi supposita* sau *suppositum*, a se vedea De Rijk, 1967: 180-181)[2].



Appellatio a lui Anselm

O distingere mai netă între semnificație și referință este cea făcută de Anselm de Canterbury în *De Grammatico*, prin teoria lui *appellatio*. Elaborând teoria aristotelică a paronimelor, Anselm avansează ideea că atunci când chemăm o anumită persoană gramatician folosim acest cuvânt în chip paronimic. Cuvântul înseamnă întotdeauna calitatea de a fi un gramatician, dar este întrebuințat pentru a se referi la un om anume. Pentru a indica referința, Anselm folosește astfel termenul *appellatio*, și pentru a indica semnificatul folosește *significatio*: „satis mihi probasti grammaticum non significare hominem... Ante dicebas grammaticum significare hominem scientem grammaticam... (sed)... sufficienter probatum est grammaticum non esse appellativum grammaticae sed hominis, nec esse significativum hominis sed grammaticae" (4.30 și urm.).

O distincție de tipul acesta între a semnifica și a numi este și cea urmată de Abélard.

Abélard

S-a subliniat adesea că în opera lui Abélard nu-i cu putință să întâlnești o terminologie logică fixată o dată pentru totdeauna, din moment ce el deseori folosește aceiași termeni în sens ambiguu. În pofida acestui fapt, Abélard este primul autor la care distincția între aspecte intensionale și extensionale ale semioticii este făcută cu grijă (în substanță, chiar dacă nu întotdeauna din punct de vedere terminologic). E adevărat că el vorbește nediferențiat de *significatio de rebus* și de *significatio de intellectibus*, dar e tot atât de adevărat că el consideră că sensul principal al lui *significatio* este intensional, urmând tradiția de gândire augustiniană, potrivit căreia a semnifica vrea să-nsemne *constituere* sau *generare* un concept mental.

În *Ingredientibus* (ed. Geyer: 307) Abélard afirmă cu claritate că planul intelectului este medierea necesară între lucruri și concepte. Așa cum spune Beonio-Brocchieri (1969: 37), *significatio intellectuum* nu e numai o *significatio* privilegiată, ci e singura funcție semantică legitimă a unui nume, unica pe care un dialectician trebuie s-o aibă în minte în examinarea discursului.

Dacă luăm în considerare diferitele contexte în care termeni ca *significare*, *designare*, *denotare*, *nominare*, *appellare* sunt comparați unul cu altul, putem susține că Abélard utilizează *significare* pentru a se referi la acel *intellectus* generat în mintea ascultătorului, *nominare*

pentru a indica în schimb funcția referențială, și – cel puțin în unele pagini din *Dialectica*, dar cu o neîndoioasă claritate – *designare* și *denotare* pentru a indica relația dintre un cuvânt și definiția sa sau *sententia* (*sententia* fiind semnificatul „enciclopedic" al termenului a cărei definiție reprezintă o particulară selecție de dicționar menită să dezambiguizeze semnificatul termenului ca atare)[3].

> Ex *hominis* enim vocabulo tantum *animal rationale mortale* concipimus, non etiam Socratem intelligimus. Sed fortasse ex adiunctione signi quod est *omnis*, cum scilicet dicitur *omnis homo*, Socratem quoque in *homine* intelligimus secundum vocabuli nominationem, non secundum vocis intelligentiam. Neque enim *homo* in se proprietatem Socratis tenet, sed simplicem animalis rationalis mortalis naturam ex ipso concipimus ; non itaque *homo* proprie Socratem demonstrat, sed nominat (*Dialectica* V, I, 6).

Abélard folosește deci *denotare* cu un sens intensional forte. De Rijk (1970 ; liv) afirmă că pentru Abélard desemnarea este relația semantică dintre un termen și obiectul extralingvistic (sens extensional forte), iar Nuchelmans (1973 : 140) pune pe același plan *denotare* și *nominare*. Există într-adevăr la el multe pasaje în care se întâlnește *designare* cu un sens extensional forte, care ar părea prin urmare că îndreptățesc o asemenea lectură. A se vedea, de exemplu, în *Dialectica* (I, III, 2, 1), în care Abélard discută cu cei ce susțin că termenii sincategorematici nu dau naștere la concepte, nu sunt doar aplicabili la unele *res subiectae*. În acest pasaj Abélard vorbește deci de o posibilă desemnare a lucrurilor, și în particular pare să utilizeze *designare* pentru a indica primul act de punere a unui nume lucrurilor (ca un fel de botez în care există o rigidă legătură de desemnare între cel care numește și lucrul numit) : a se vedea, de exemplu, în *Dialectica* (I, III, 1, 3) : „ad res designandas imposite". Dar e adevărat și faptul că în alte pasaje (de exemplu, *Dialectica*, I, III, 3, 1) *designare* și *denotare* nu par să aibă același semnificat, pe când în unele cazuri (ca în *Dialectica* I, II, 3, 9 și I, III, 3, 1) *designare* sugerează o interpretare intensională.

Am mai subliniat că nu numai terminologia lui Abélard este adesea contradictorie, dar și că *designare* și *denotare* aveau până în momentul acela un status cu siguranță puțin definit. Totuși există două contexte (*Dialectica* I, III, 1, 1) în care desemnarea este relația dintre un nume și definiția corespunzătoare, și unde denotația este legată explicit de sensul (sau *sententia*) unei expresii. Opunându-se celor care susțineau că lucrurile cărora le-a fost impusă o *vox* sunt direct semnificate de acea *vox* însăși, Abélard subliniază aici că numele semnifică „ea sola quae in voce denotantur atque in sententia ipsius tenentur", și apoi adaugă : „manifestum est eos (= Garmundus) velle vocabula non omnia illa significare quae nominant, sed ea tantum quae definite designant,

ut *animae* substantiam animatam sensibilem aut ut *album* albedinem, quae semper in ipsis denotantur".

Înseamnă că cuvintele nu semnifică toate lucrurile pe care sunt în stare să le numească, ci numai ceea ce desemnează printr-o definiție, așa cum *animal* înseamnă o substanță animată și simțitoare, și aceasta este exact ceea ce e denotat de către (sau în) cuvânt.

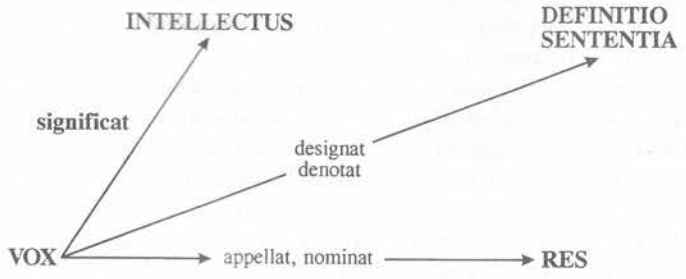
Este evident că atât desemnarea, cât și denotarea mențin cu hotărâre un sens intensional forte, și că ele sunt reduse la relația dintre o expresie și conținutul ei definitoriu corespunzător.

Semnificația nu are nimic de a face cu faptul de a da un nume lucrurilor, deoarece prima continuă să rămână valabilă *nominatis rebus destructis*, în așa fel încât face posibilă înțelegerea semnificatului lui *nulla rosa est* (*Ingredientibus*, ed. Geyer: 309).

Un alt aspect important al tipologiei lui Abélard este acela că distinge între două accepții precise ale semnificării care până și astăzi dau naștere la multe nedumeriri. Spade (1988: 188 și urm.) a evidențiat că pentru scolastici *significatio* nu este semnificatul: „un termen semnifică ceea ce reușește să facă să-i vină în minte cuiva" (și acesta e, fără îndoială, sensul înțeles de Augustin), așa încât în felul acesta, „spre deosebire de semnificat, semnificația e un fel de relație cauzală". Semnificatul (fie el un corelat mental, un conținut semantic, o intensie sau orice formă de entitate noematică, ideală sau culturală) în Evul Mediu, precum și în întreaga tradiție aristotelică, nu este prin urmare reprezentat de termenul *significatio*, ci de *sententia* sau de *definitio*.

Este adevărat că în tradiția medievală se poate întâlni atât *significare* ca „constituere intellectus", cât și ca „significare speciem" (care pare mai apropiat de o noțiune necauzală a semnificației), dar această distincție pare să se lămurească numai odată cu Abélard: un cuvânt *significat* în chip cauzal ceva pentru minte, în timp ce același cuvânt este corelat cu ajutorul desemnării și/sau denotării cu un semnificat, cu alte cuvinte, cu o *sententia* sau cu o definiție.

Pentru a sintetiza discuția expusă până aici, putem spune că ceea ce Abélard teoretiza nu era un triunghi semiotic, ci un soi de trident potrivit căruia o *vox* (i) *significat intellectus*, (ii) *designat vel denotat sententiam vel definitionem* și (iii) *nominat vel appellat res*.



Toma d'Aquino

Exact această orientare e urmată de Toma d'Aquino, care rămâne întru totul fidel pozițiilor lui Aristotel. În comentariul la *De Interpretatione*, după ce a distins *prima operatio intellectus* (percepție sau *simplex apprehensio*) de cea de a doua („scilicet de enunciatione affirmativa et negativa"), el definește *interpretatio* ca „vox significativa quae per se aliud significat, sive complexa sive incomplexa" (*Proemium* 3). Însă imediat după aceea își corectează perspectiva, spunând că substantivele și verbele sunt „principii" ale interpretării, spunând că numește interpretare exclusiv *oratio*, adică toată propoziția „in qua verum et falsum inveniuntur".

În acest sens, el folosește deci *significare* pentru substantive și verbe (I, ii, 14), și pentru acele unități care semnifică natural, ca de exemplu vaietele infirmilor și sunetele emise de animale: „Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nome *homo* naturam humanam in abstractione a singolaribus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem... Ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res" (I, ii, 15).

În continuare afirmă că numele semnifică definiția sa (I, ii, 20). E adevărat că Toma, chiar și atunci când vorbește de compunere și de diviziune, adică de afirmare și de negare, spune că prima *significat... coniunctionem* și cea de a doua *significat... rerum separationem* (I, iii, 26), dar e evident că și în acest caz (în care limbajul face referire la ceea ce este cazul [se dă] sau nu e cazul), ceea ce e semnificat este o operație a intelectului. Numai intelectul, ale cărui operații sunt semnificate, e cel care poate fi definit ca adevărat sau fals față de starea de lucruri efectivă: „intellectus dicitur verum secundum quod conformatur rei" (I, iii, 28). O expresie nu poate fi nici adevărată, nici falsă, e numai semnul că *significat* o operație adevărată sau falsă a intelectului: „unde haec vox, *homo est asinus*, est vere vox et vere signum; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa (I, iii, 31)... Nomina significant aliquid, scilicet quosdam conceptus simplices, licet rerum compositarum" (I, iii, 34).

Semnificarea este așa de departe de referință, încât, atunci când într-o propoziție se folosește un verb (de exemplu, în *omul acesta este alb*), acest verb nu înseamnă o stare de lucruri: cel mult e semnul (în sensul de simptom) că ceva este predicatul a altceva și, în sfârșit, că într-un fel este indicată o stare de lucruri (I, v, 60): „(Aristoteles) dixerat quod verbum non significat si est res vel non est... quia nullum verbum est significativum esse rei vel non esse" (I, v, 69). Verbul *est*

semnifică *ceea ce se compositio*. „Oratio vero significat intellectum compositum" (I, vi, 75).

Termenul *denotare*, considerat în toate formele sale, în lexicul tomist revine în schimb de 105 ori (la care se adaugă două cazuri de *denotatio*), dar se pare că Toma nu l-a folosit niciodată în sens extensional forte, adică nu a utilizat niciodată acest termen pentru a spune că o propoziție dată denotă o stare de lucruri sau că un termen denotă un lucru.

Prepoziția *per* „denotat causam instrumentalem" (*IV Sent.* 1.1.4). „*Locutus est* denotat eumdem esse actorem veteris et novi testamenti" (*Super I ad Hebraeos* 1.1; unde nu consider că *denotat* trebuie să fie înțeles în sensul de „ține locul extensional pentru", ci mai degrabă în sensul de „arată", „sugerează", „înseamnă că"). Altundeva Toma afirmă că „praedicatio per causam potest... exponi per propositionem denotantem habitudinem causae" (*I Sent.* 30.1.1). Sau „Dicitur Christus sine additione, ad denotandum quod oleo invisibili unctus est" (*Super Ev. Matthaei* 1.4).

În toate aceste cazuri și în cele asemănătoare termenul *denotatio* este folosit în sensul cel mai slab. Uneori este folosit întrucât „înseamnă metaforic sau simbolic că...". A se vedea, de exemplu, comentariul *In Job* 10, unde se afirmă că leul înseamnă Iov („in denotatione Job rugitus leonis"). Unicul pasaj ambiguu pe care l-am întâlnit e acela din *III Sent.* 7.3.2, unde se spune „Similiter est falsa: *Filius Dei est praedestinatus*, cum non ponatur aliquid respectu cujus possit antecessio denotari". Dar în lumina acestor afirmații se poate susține că ceea ce discută Toma în acest caz este operația mentală care duce la înțelegerea unei secvențe temporale.

Nașterea ideii de supoziție

Apare deci evident că autori ca Boethius, Abélard sau Toma d'Aquino, legați mai mult de problema semnificației decât de aceea a numirii, erau mai ales interesați de aspectele psihologice și ontologice ale limbajului. Astăzi am spune că semantica lor era orientată către o abordare cognitivă. Este însă interesant de subliniat că unii învățați contemporani, interesați de redescoperirea primelor elaborări medievale ale unei semantici moderne veri-funcționale, consideră întreaga chestiune a semnificării o problemă foarte incomodă, care alterează puritatea abordării extensionale, așa cum a fost aparent stabilită odată pentru totdeauna de către teoria supoziției[4].

În formularea ei cea mai matură, supoziția este rolul pe care un termen, odată integrat într-o propoziție, îl capătă ca mod de a se referi la contextul extralingvistic. Dar parcursul care separă primele

noțiuni vagi de *suppositum* de teoriile mai elaborate, cum e aceea a lui Ockham, e lung și sinuos, și istoricul lui e povestit în De Rijk (1967 și 1982).

Ar fi interesant să urmărim pas cu pas apariția unei idei diferite a relației dintre un termen și lucrul la care se referă, în care noțiunea de semnificație (ca relația dintre cuvinte și concepte, sau specii, sau universalii, sau definiții) devine din ce în ce mai puțin importantă. A se vedea, de exemplu, în De Rijk (1982 : 161 și urm.), cum discipolii lui Priscian vorbeau despre nume ca semnificând o substanță împreună cu o calitate, unde cea de a doua reprezenta fără îndoială natura universală a lucrului, iar prima, lucrul individual: „găsim astfel, începând încă din secolul al XII-lea, *supponere* ca echivalent al lui *significare substantiam*, adică a semnifica lucrul individual" (*ibidem* : 164). Este adevărat însă și faptul că autori ca Guillaume de Conches insistă că numele nu semnifică nici substanța și calitatea, nici existența efectivă, ci numai natura universală (*ibidem* : 168), și ca în tot secolul al XII-lea încă va mai fi păstrată distincția dintre semnificare (de concepte și specii) și numire (denotare de lucruri individuale concrete – a se vedea, de exemplu, *Ars Meliduna*).

În același timp, este totuși evident cum în domeniul logicii și al gramaticii abordarea cognitivă este depășită de cea extensională, și cum „în faze ulterioare s-a așezat în centrul interesului general semnificatul efectiv al unui termen, și deci referința și denotația au devenit cu mult mai importante decât noțiunea prea abstractă de semnificație. Ceea ce înseamnă în primul rând un termen este obiectul concret la care poate fi corect aplicat" (De Rijk, 1982 : 167).

Cu toate acestea, această nouă perspectivă nu este frecvent exprimată cu ajutorul unor termeni ca *denotatio*, care continuă să indice un domeniu de sens mai degrabă nedeterminat[5]. Pedro Hispano utilizează de exemplu *denotari* cel puțin într-un pasaj (*Tractatus* VII, 68), unde afirmă că în expresia „sedentem possibile est ambulare" ceea ce e denotat nu e concomitenta dintre a ședea și a merge, ci aceea dintre a fi așezat și a avea posibilitatea (*potentia*) de a merge. Încă o dată e greu de stabilit dacă a denota are o funcție intensională sau extensională. În plus, Pedro consideră *significare* într-un sens foarte larg, din moment ce „significatio termini, prout hic sumitur, est rei per vocem secundum placitum representatio" (*Tractatus* VI, 2), și nu e cu putință de determinat dacă această *res* trebuie considerată ca un individual sau ca un universal (De Rijk, 1982 : 169).

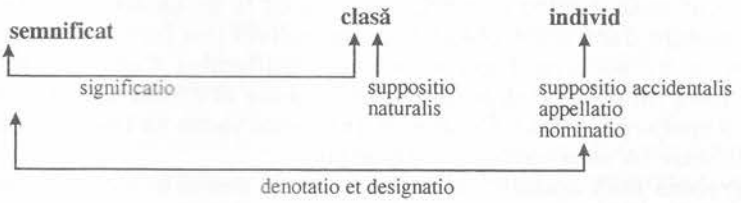
Pe de altă parte, Pedro introduce o adevărată teorie extensională elaborând o noțiune de *suppositio* ca distinctă de semnificație (a se vedea și Ponzio, 1983, 134-135, cu o referire interesantă la Peirce, CP 5.320) : „Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio

ipsius termini iam significantis rem pro aliquo... Quare significatio prior est suppositione" (*Tractatus* VI, 3).

În teoria lui Pedro există totuși o deosebire între a fi pus (a ține locul) în sens extensional pentru o clasă și a fi pus (a ține locul) în sens extensional pentru un individ. În primul caz ne aflăm în fața unei supoziții naturale, în cel de al doilea, în fața unei supoziții accidentale (*ibidem* 4). Urmărind chiar această perspectivă, Pedro distinge între *suppositio* și *appellatio*: „differt autem appellatio a suppositione et a significatione, quia appellatio est tantum de re existente, sed significatio et suppositio tam de re existente quam non existente" (ibidem X, 1).

De Rijk (1982: 169) afirmă că „supoziția naturală a lui Pedro este exact contrariul denotativ al semnificației". Sigur că se poate susține că *homo* înseamnă o natură universală determinată, iar *supponit*, toți (posibilii) oameni existenți sau clasa oamenilor. Pedro însă nu spune că *homo* înseamnă toți oamenii existenți sau că îi denotă, cu toate că întreaga chestiune nu se schimbă substanțial.

Nu putem, prin urmare, să constatăm decât felul cum, până la acest stadiu al reflecției, peisajul terminologic pe care-l avem în față se dovedește mai degrabă confuz, ținând seama că fiecare dintre tehnicismele pe care le-am tratat până acum acoperă cel puțin două domenii diferite (cu excepția lui *denotație* și *desemnare*, care se dovedesc și mai indeterminate), așa cum arată schema următoare:



Întreaga chestiune se transformă și din punct de vedere terminologic odată cu William de Sherwood care, „spre deosebire de Pedro și de majoritatea logicienilor din secolul al XIII-lea... identifică caracterul semnificativ al unui termen cu faptul că el se referă exclusiv la lucrurile efectiv existente" (De Rijk, 1982: 170-171).

Aceasta va fi poziția lui Roger Bacon, pentru care semnificația devine denotativă în sensul extensional modern al termenului – chiar dacă el nu folosește niciodată un termen ca *denotatio*.

Bacon

În *De signis* (ed. Fredborg *et al.*, 1978, de acum înainte DS, şi fundamental confirmată de alte opere ale aceluiaşi autor, cum ar fi *Compendium studii teologiae*), Bacon stabileşte o clasificare a semnelor destul de complexă, care prezintă diferite elemente de interes semiotic. Această clasificare a fost deja discutată în Eco *et al.* (1989), unde s-a demonstrat că Bacon utilizează *significare*, *significatio* şi *significatum* într-un sens radical diferit de cel tradiţional.

În DS II, 2 el afirmă că „signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui". O definiţie de acest tip ar putea părea asemănătoare cu aceea a lui Augustin – cu condiţia să se ia acel *designat* baconian în locul lui *faciens in cogitationem venire* augustinian. Folosind această expresie, Bacon e foarte departe de utilizarea modernă, dar e coerent cu tradiţia care-l precedă şi în care, aşa cum am constatat, *designare* înseamnă ceva care are de a face cu semnificatul, şi nu cu referinţa. Se poate însă observa că pentru Augustin semnul produce ceva *în* minte, în timp ce pentru Bacon un semn arată ceva *minţii*[6] (probabil în afara minţii).

Şi într-adevăr aşa şi este: pentru Bacon, semnele nu se referă la referentul lor prin medierea unei specii mentale, ci sunt direct indicate, sau sunt puse, pentru a se referi nemijlocit la un obiect. Nu este nici o deosebire dacă acest obiect este un individ (un lucru concret) sau o specie, un sentiment sau o pasiune a sufletului. Ceea ce contează e că între un semn şi obiectul pe care trebuie să-l numească *nu există nici o mediere mentală*. Cu alte cuvinte, vom vedea că Bacon foloseşte *significare* în sens exclusiv extensional.

Trebuie însă amintit că Bacon distinge semnele naturale (simptome fizice şi iconuri) de semnele *ordinata ab anima et ex intentione animae*, cu alte cuvinte semnele emise de o fiinţă omenească cu vreun scop oarecare. Între *signa ordinata ab anima* se află cuvintele şi celelalte semne vizuale de tip convenţional, precum *circulus vini* pe care tavernele le foloseau ca emblemă, şi până şi mărfurile expuse în vitrine, deoarece ele vor să spună că alţi membri ai clasei de care aparţin se află spre vânzare înlăuntrul magazinului. În toate aceste cazuri Bacon vorbeşte de *impositio*, adică de un act convenţional prin care o anumită entitate e pusă ca să numească altceva. Este clar că pentru Bacon convenţia nu coincide cu arbitraritatea: mărfurile puse într-o vitrină sunt alese convenţional, dar nu arbitrar (acţionează ca un fel de metonimie, membrul pentru clasă). *Circulus vini* (doaga) este şi el desemnat ca semn în mod convenţional, dar nu arbitrar, din moment ce de-adevărat indică cercurile care ţin asamblate butiile, şi acţionează astfel ca sinecdoca şi ca metonimia în acelaşi timp, reprezentând o parte din butia care conţine vinul gata să fie vândut.

Dar în DS, cea mai mare parte a exemplelor sunt luate din limbajul oral, și de aceea, dacă se vrea a se urmări traiectul gândirii lui Bacon, e mai bine să nu ne desprindem de cel care este probabil exemplul principal al unui sistem de semne convenționale și arbitrare.

Bacon nu este însă așa de nevinovat încât să afirme că cuvintele semnifică exclusiv lucrurile individuale și concrete. El afirmă că ele numesc obiectele, dar aceste obiecte pot să aibă și un spațiu mental. Semnele pot într-adevăr să numească și niște ne-entități, „non entia sicut infinitum, vacuum et chimaera, ipsum nichil sive pure non ens" (DS II, 2, 19; dar a se vedea și II, 3, 27 și V, 162). Aceasta vrea să spună că, chiar și atunci când cuvintele semnifică speciile, aceasta se întâmplă pentru că ele indică extensional o clasă de obiecte mentale. Relația este tot extensională, și corectitudinea referinței e garantată numai de prezența efectivă a obiectului semnificat. Un cuvânt semnifică cu adevărat dacă și numai dacă obiectul pe care îl semnifică se dă.

E adevărat că Bacon spune „non enim sequitur: «signum in actu est, ergo res significata est», quia non entia possunt significari per voces sicut et entia" (DS I, 1), dar această poziție nu poate fi raportată la aceea în care Abélard susține că și o expresie ca *nulla rosa est* înseamnă ceva.

În cazul lui Abélard, *rosa* semnifica întrucât numele semnifica conceptul lucrului, chiar dacă lucrul nu exista sau încetase să mai existe. Poziția lui Bacon e diferită: pentru acest autor, atunci când se spune *există un trandafir* (când un trandafir există), semnificatul cuvântului este dat de trandafirul efectiv, concret. Dacă se face aceeași afirmație când nu există nici un trandafir, atunci cuvântul *trandafir* nu se referă la trandafirul efectiv, ci la imaginea trandafirului presupus pe care enunțătorul îl are în minte. Există acolo doi referenți diferiți, și într-adevăr același sunet *rosa* e o ocurență a două tipuri lexicale diferite.

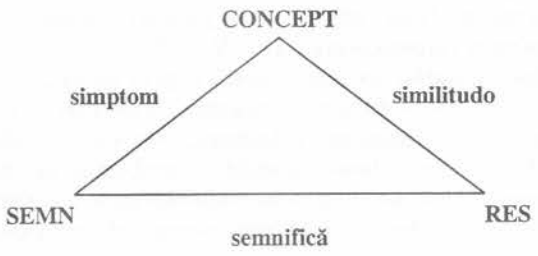
Această trecere este atât de importantă încât se cere reparcursă cu atenție. Bacon afirmă că „vox significativa ad placitum potest imponi... omnibus rebus extra animam et in anima", și admite că se pot numi prin convenție atât entități mentale, cât și non-ființări, dar insistă asupra faptului că nu se poate semnifica prin aceeași *vox* atât obiectul singur, cât și speța. Dacă prin a denumi o speță (sau orice altă afecțiune intelectuală) se înțelege a se folosi același cuvânt deja utilizat pentru a numi lucrul corespunzător, trebuie să se dea naștere unei *a doua impuneri*: „sed sic duplex impositio et duplex significatio, et aequivocatio, et haec omnia fieri possunt, quia voces sunt ad placitum nostrum imponendas" (DS, V, 162).

Bacon înțelege astfel să lămurească faptul că atunci când se zice *homo currit* nu se folosește cuvântul *homo* în același sens al expresiei *homo est animal*. În primul caz referentul este un individ, în al doilea e o specie. Există deci două modalități ambigue de a întrebuința aceeași expresie. Când un mușteriu vede cercul într-o tavernă care-și face reclamă la vin, dacă există vin, cercul atunci înseamnă vinul

efectiv. Dacă nu există vin și mușteriul este păcălit de un semn care se referă la ceva care nu se dă, atunci referentul semnului este ideea sau imaginea vinului care a luat (în chip eronat) formă în mintea mușteriului.

Pentru cei ce știu că nu există vin, cercul și-a pierdut semnificativitatea, în același sens în care, atunci când folosim aceleași cuvinte pentru a ne referi la lucruri trecute sau viitoare, nu le folosim în același sens ca atunci când indicăm niște lucruri efective și prezente. Când vorbim de Socrate, referindu-ne prin urmare la cineva care e mort, și ne exprimăm opiniile noastre asupra lui, în realitate utilizăm expresia *Socrate* în sens nou. Cuvântul „recipit aliam significationem per transumptionem" și e folosit în mod ambiguu față de sensul pe care-l avea atunci când Socrate era viu (DS IV, 2 147). „Corrupta re cui facta est impositio, non remanebit vox significativa" (DS IV, R, 147). Termenul lingvistic rămâne, dar (cum spune Bacon la începutul lui DS I, 1) rămâne numai ca substanță privată de *ratio* sau de acea corelare semantică ce face, dintr-o ocurență materială, un cuvânt. În același fel, atunci când moare un fiu, ceea ce rămâne din tată este *substantia*, dar nu și *relalio paternitatis* (DS I, 1, 38).

Când vorbim de lucruri individuale, „certum est inquirenti quod facta impositione soli rei extra animam, impossibile est (quod) vox significet speciem rei tamquam signum datum ab anima et significativum ad placitum, quia vox significativa ad placitum non significat nisi per impositionem et institutione", în timp ce relația dintre specia mentală și lucru (așa cum știa și tradiția aristotelică) e psihologică și nu direct semiotică. Bacon nu neagă că speciile pot fi semne ale lucrurilor, dar sunt în mod iconic: sunt semne naturale, și nu semne *ordinata ab anima*. În acest fel, „concessum est vocem soli rei imponi et non speciei" (DS V, 163). Cum am mai evidențiat, atunci când ne decidem să folosim același termen pentru a numi speciile, ne găsim în fața unei a doua *impositio*. Bacon dislocă, prin urmare, în mod definitiv triunghiul semiotic formulat pornind de la Platon, potrivit căruia relația dintre cuvinte și referenți e mediată de idee, de concept sau de definiție. În acest sens, latura stângă a triunghiului (adică relația dintre cuvinte și semnificații) se reduce la un fenomen exclusiv simptomatic.



În altă parte (*cf.* Eco *et al.*, 1989) am comentat deja faptul că Bacon nu se încredea în traducerea lui Boethius la *De interpretatione* 16a, unde atât *symbolon*, cât și *semeion* erau traduse cu *nota*. Bacon consultă textul original și înțelege că cuvintele sunt înainte de toate în relație exclusiv simptomatică cu pasiunile sufletului. În acest fel, interpretează (DS V, 166) pasajul din Aristotel potrivit opticii sale proprii: cuvintele sunt substanțialmente în relație simptomatică cu speciile, și cel mult pot semnifica speciile însele numai în mod locțiitor (*secunda impositio*), în timp ce unica relație adevărată de semnificare e cea dintre lucruri și referenți. El lasă deoparte faptul că pentru Aristotel cuvintele erau, ca să zicem așa, simptome ale speciilor față de o secvență temporală, dar că în orice caz semnificau speciile, astfel încât putem înțelege lucrurile numite exclusiv prin medierea speciilor deja cunoscute.

Pentru Aristotel și, în general, pentru tradiția medievală care l-a precedat pe Bacon, extensia era o funcție a intensiei, și pentru a verifica dacă ceva se dă trebuia întâi de toate să se înțeleagă semnificatul frazei enunțate. Pentru Bacon, în schimb, numai semnificația frazei enunțate este faptul în legătură cu care referentul se dă (este cazul).

Ceea ce-l interesează mai mult pe Bacon este aspectul extensional al întregii chestiuni, și acesta e motivul pentru care în tratatul său relația dintre cuvinte și ceea ce se dă capătă o poziție centrală, în timp ce relația dintre cuvinte și semnificatul lor devine cel mult o subspecie a relației referențiale. Se poate astfel înțelege de ce în cadrul terminologiei sale *significatio* este supusă unei transformări radicale a sensului pe care și-l menținuse până atunci, înainte de Bacon *nominantur singularia sed universalia significantur*, iar prin el și după el *significantur singularia*, sau cel puțin *significantur res* (deși un *res* poate să fie și o clasă, un sentiment, o specie).

Duns Scotus și Modiștii

Duns Scotus și Modiștii reprezintă, în schimb, un soi de aripă hotărât ambiguă între poziția extensională și cea intensională, care probabil ar necesita cercetări ulterioare.

La Modiști întâlnim o dialectică nesigură între *modi significandi* și *modi essendi*. Lambertini (în Eco *et al.*, 1989) a demonstrat că acest lucru este mai curând ambiguu nu numai în textele originale, dar și în cadrul interpretărilor contemporane.

Chiar și în operele lui Duns Scotus se întâlnesc afirmații contradictorii. Ca susținere a perspectivei extensionale a se vedea: „verbum autem exterius est signum rei et non intellectionis" (*Ordinatio* 11, 27, 1). Iar ca susținere a celei intensionale a se vedea, în schimb: „significare

est alicuius intellectum constituere" (*Quaestiones in Perihermeneias* II, 541a). Dar sunt pasaje care par să susţină şi o interpretare de compromis, cum este următoarea: „facta transmutatione in re, secundum quod existit non fit transmutatione in significatione vocis, cuius causa ponitur, quia res non significatur ut existit sed ut intelligitur per ipsam speciem intelligibilem. Concedendum quod destructo signato destruitur signum, sed licet res destruitur ut existit non tamen res ut intelligatur nec ut est signata destruitur" (*Quaest in Periherm.*, III 545 şi urm.).

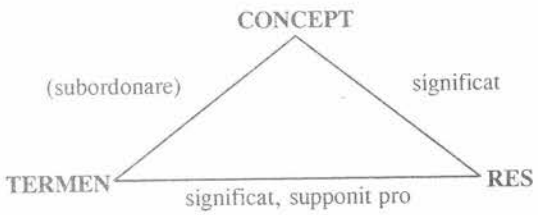
Există astfel autori care îl situează pe Scotus printre extensionalişti (vezi Nuchelmans, 1973: 196, pentru care, după Duns Scotus, sunetul semnifică un lucru şi nu un concept – cu referire la comentariul asupra Sentenţelor, *Opus Oxoniense*, I, 27, 3, 19); alţii, ca Heidegger (1916, în prima parte, cea mai de încredere, a textului, dedicată adevăratului Scotus, şi nu lui Thomas din Erfurt), pentru care Scotus e foarte aproape de o perspectivă fenomenologică a semnificatului ca obiect mental[7].

Ockham

S-a discutat mult despre faptul că teoria extensionalistă a lui Ockham este sau nu este cu adevărat atât de explicită şi de directă cum ar părea la prima vedere. Dacă într-adevăr considerăm cele patru accepţii ale lui *significare* propuse de Ockham (*Summa* I, 33), numai prima prezintă un caracter net extensional. Numai în această primă accepţie termenii îşi pierd de fapt capacitatea de a semnifica atunci când obiectul căruia îi ţin locul nu există. Cu toate acestea, nu putem fi cu totul siguri că Ockham a folosit *significare* şi *denotari* (mereu în formă pasivă) exclusiv în sens extensional (a se vedea pentru *significare* Boehner, 1958, pentru *denotari* Marmo, 1984), dar fără îndoială în multe pasaje el a folosit cei doi termeni cu această accepţie.

Ceea ce se întâmplă cu Ockham – şi se întâmplase şi cu Bacon – este răsturnarea definitivă a triunghiului semiotic. Cuvintele nu sunt întâi de toate legate de concepte şi apoi, datorită medierii intelectuale, de lucruri; în acelaşi fel, şi conceptele se referă direct la lucruri.

Ajunşi în acest stadiu, triunghiul semiotic ia astfel forma următoare: există în el o relaţie directă între concepte şi lucruri, din moment ce conceptele sunt semnele naturale care însemnează lucrurile, şi este în el o relaţie directă între cuvinte şi acele lucruri cărora le impun un nume, pe când relaţia dintre cuvinte şi concepte e cu totul neglijată (*cf.* Tabarroni, în Eco *et al.*, 1989; şi Boehner, 1958: 221).



Ockham cunoaște afirmația lui Boetius potrivit căreia cuvintele înseamnă *conceptele*, dar susține că acest lucru trebuie înțeles în sensul că „voces sunt signa secundario significantia illa quae per passiones animae primario importantur", unde e clar că *illa* sunt lucrurile, nu conceptele. Cuvintele semnifică aceleași lucruri semnificate de concepte, dar nu semnifică conceptele (*Summa logicae* 1, 1). Există apoi un text mai curând deconcertant în care Ockham spune că specia poate fi numai un semn ce ne permite să amintim ceva pe care l-am cunoscut deja ca entitate individuală (*Quaest. in II Sent. Reportatio*, 12-13; a se vedea și Tabarroni, în Eco *et al.*, 1989): „Item repraesentantum debet esse prius cognitum; aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentanti lanquam in simile. Exemplum: statua Herculis nunquam duceret me in cognitionem Herculis nisi prius vidissem Herculem; nec aliter possem scire utrum statua sit sibi similis aut non. Sed secundum ponentes speciem, species est aliquid praevium omni actui intelligendi objectum, igitur non potest poni propter repraesentationem objecti".

Acest text își ia drept chestiune asupra căreia există un acord general faptul că nu suntem în măsură, pornind de la un icon, să ne imaginăm ceva care până în momentul acela nu ne era cunoscut. Aceasta ar părea să contrazică experiența noastră, din moment ce persoanele folosesc picturi sau desene pentru a-și întruchipa caracteristicile de persoane, de animale sau de lucruri cunoscute anterior. Această poziție ar putea fi interpretată în termeni de istorie culturală ca exemplu de relativism estetic: cu toate că a trăit în secolul al XIV-lea, Ockham cunoștea mai ales iconografia romanică sau din goticul timpuriu, în care statuile nu reproduceau indivizii în mod realist, ci reprezentau tipuri universale. În fața portalului din Moissac sau din Chartres este cu siguranță posibil să recunoști Sfântul, Profetul, Ființa Omenească, dar desigur nu și individul X sau Y. Ockham nu intrase niciodată în contact cu realismul sculpturilor latine și cu portretistica secolelor următoare.

Dar există aici și o explicație epistemologică întru justificarea unei afirmații atât de delicate. Dacă unicul semn al lucrurilor individuale este conceptul și expresia materială (care este un cuvânt sau o imagine) e numai un simptom al imaginii interioare, atunci fără o

notitia intuitiva preliminară a unui obiect expresia materială nu poate să semnifice nimic. Cuvintele sau imaginile nici nu creează, nici nu fac să se nască ceva în mintea destinatarului (cum putea să se întâmple în semiotica augustiniană), dacă în mintea aceea nu există deja unicul semn posibil al realităţii experiate, cu alte cuvinte semnul mental. Fără atare semn, expresia exterioară sfârşeşte prin a fi simptomul unei *gândiri goale*. Răsturnarea triunghiului semiotic, care pentru Bacon fusese punctul final al unei dezbateri îndelung coapte, pentru Ockham e un punct de plecare de neocolit. Există demonstraţii convingătoare ale faptului că Ockham a folosit termenul *significare* şi în sens intensional (Boehner, 1958 şi Marmo, 1984, cu o luare în discuţie a tuturor acelor cazuri în care propoziţiile îşi menţin oricum semnificaţia independent de faptul că sunt adevărate sau false). Dar în lucrarea de faţă nu am a discuta atât semiotica lui Ockham, cât terminologia lui semiotică. Este evident că el a utilizat *supponere* în sens extensional, din moment ce la el este *suppositio* „quando terminus stat in propositione pro aliquo" (*Summa* I, 62). Este însă tot atât de evident că Ockham, cu mai multe prilejuri, pune pe acelaşi plan *significare* (în prima accepţie a termenului) şi *supponere*: „aliquid significare, vel supponere vel stare pro aliquo" (*ibidem*, I, 4). (A se vedea şi Pinborg, 1972: 5).

Dar numai în contextul discuţiei despre propoziţii şi supoziţii Ockham foloseşte expresia *denotari*. A se vedea, de exemplu: „terminus supponit pro illo, de quo vel de pronomine demonstrare ipsum, per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si suppones sit subjectum" (*ibidem*, I, 72). Dacă termenul este subiectul unei propoziţii, atunci lucrul a cărui *suppositio* o păstrează termenul este cel despre care propoziţia denotă că predicatul este predicat.

În *homo est albus* amândoi termenii presupun acelaşi lucru, şi de către întreaga propoziţie *este denotat* că se dă cazul că lucrul însuşi este atât omul, cât şi alb: „denotatur in tali propositione, quod illud, pro quo subiectum supponit, sit illud, pro quo praedicatum supponi" (*Exp. in Porph.* I, 72). Cu ajutorul propoziţiei, un *significatum* e o stare de lucruri: „veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione importantia, quod est ita vel non est ita a parte significati, sicut denotatur per propositionem, quae est signum" (*Expositio in Periherm.*, proem.). În acelaşi fel, *denotari* este întrebuinţat spre a indica acel lucru căruia i se demonstrează existenţa cu ajutorul concluziei unui silogism: „propter quam ita est a parte rei sicut denotatur esse per conclusionem demonstrationis" (*Summa* III, ii, 23; a se vedea şi Moody, 1935: 6, 3). „Sicut per istam *Homo est animal* denotatur quod Sortes vere est animal. Per istam autem *homo est nomen* denotatur quod haec vox *homo* est nomen... Similiter istam *album est animal*, denotatur quod illa res, quae est alba, sit animal, ita quod haec sit vera: Hoc *est animal*, demonstrando illa rem, quae est alba et propter hoc pro illa re subjectum supponnit. Nam per istam: *Sortes*

est albus denotatur, quod Sortes est illa re quae habet albedinem, et ideo praedicatum supponit pro ista re quae habet albediem... Et ideo si in ista *Hic est angelus*, subjectum et praedicatum supponunt pro eodem, proposito est vera. Et ideo non denotatur, quod hic habeat angelitatem... sed denotatur, quod hic si vere angelus... Similiter etiam per tales propositiones: *Sortes est homo, Sortes est animal*... denotatur quod Sortes vere est homo et vere est animal... Denotatur quod est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum *homo* et hoc praedicatum *animal*" (*Summa* II, 2).

Folosirea repetată a formei pasive sugerează că o propoziție *nu denotează* o stare de lucruri, ci mai degrabă că *printr-o propoziție o stare de lucruri este denotată*. De aceea e discutabil dacă *denotația* este o relație între o propoziție și ceea ce se dă sau între o propoziție și ceea ce se înțelege că se dă (vezi Marmo, 1984). Cu ajutorul unei pi opoziții ceva e denotat, chiar dacă acest ceva nu presupune nimic (*Summa* 1, 12)[8].

În orice fel, considerând că (i) supoziția este o categorie extensională și că cuvântul *denotare* apare atât de des asociat cu menționarea supoziției și că (ii) probabil propoziția nu denotă cu necesitate valoarea sa de adevăr, ci cel puțin denotă cuiva că ceva este (se dă) sau nu este cazul[9], suntem înclinați să presupunem că exemplul din Ockham i-a încurajat pe unii să folosească termenul *denotatio* în contexte extensionale.

Datorită deplasării radicale suferite de *significare* între Bacon și Ockham, în acest moment termenul *denotare* e gata să fie privit extensional. E curios să relevăm că, dacă îi luăm în considerare pe Bacon și Ockham, o astfel de revoluție terminologică a avut loc în primul rând odată cu termenul *significatio* (antrenându-l și pe *denotatio* aproape exclusiv din reflex). Dar încă din timpurile lui Boetius termenul *significatio* era atât de legat de semnificat, încât, ca să spunem așa, a reușit să se apere cu mai mult curaj de atacurile date de perspectiva extensionalistă, până într-atât încât în secolele următoare se va întâlni *significatio* din nou folosit în sens intensional (a se vedea, de exemplu, Locke). Semantica vericondițională a avut însă mai mult succes în a-și însuși termenul cu *status*-ul semantic cel mai ambiguu, și anume *denotatio*.

Tradiția cognitivistă, dimpotrivă, nu a urmat această direcție și a utilizat termenul *denotare* în relație cu semnificatul[10]. În ciuda acestui fapt, după Mill găsim *denotare* tot mai des folosit pentru a indica extensia.

Hobbes și Mill

Există vreun motiv pentru a crede că Mill a împrumutat de la Ockham ideea de a folosi *denotatio* ca termen tehnic? Există efectiv diferite

motive pentru a crede că Mill a elaborat *System of Logic* făcând referire la tradiția ockhamistă:

(i) Cu toate că a acordat o atenție destul de mare aspectelor intensionale ale limbajului, Mill a dezvoltat o teorie a denotării termenilor, dând naștere unei afirmații asemănătoare cu aceea exprimată de teoria supoziției a lui Ockham. A se vedea de exemplu: „despre un nume se poate spune numai că este pus pentru a [ține locul] lucrurilor, sau că este un anume al lor, al lucrurilor cărora le poate fi predicat" (1843, II, V).

(ii) Mill împrumută de la scolastici (cum spune el însuși în II, v) termenul *conotație* și, pentru a distinge între termeni conotativi și neconotativi, afirmă că cei din urmă se definesc drept termeni „absoluți". Gargani (1971: 95) reduce această terminologie la distincția ockhamistă între termeni conotativi și termeni absoluți.

(iii) Mill folosește *significare* urmând tradiția ockhamistă, cel puțin în ce privește primul sens ce-i fusese atribuit de filosof. „Un termen neconotativ e un termen care semnifică numai un subiect sau numai un atribut (nume predicativ)" (II, v). Din moment ce funcția denotativă (în perspectiva lui Mill) este în primul rând exercitată de termenii non-conotativi, este evident că Mill face să echivaleze *significare* cu *denotare*. A se vedea și: „numele semnifică subiectele direct, atributele indirect; el denotă subiectele și implică, sau comportă, sau, cum vom vedea mai încolo, conotează atributele. Singurele nume de obiecte care nu conotează nimic sunt numele proprii; și acestea, riguros vorbind, nu au nici o semnificație" (*ibidem*).

(iv) E probabil că Mill acceptă *denotare* ca termen mai tehnic și mai puțin păgubitor decât *significare*, din cauza opoziției lui etimologice cu *connotare*.

Cu toate acestea, am susținut că Ockham cel mult a influențat, dar nu a încurajat deloc folosirea extensională a lui *denotare*. În istoria evoluției naturale a acestui termen, unde se poate căuta, prin urmare, veriga lipsă?

Probabil că va trebui să ne adresăm lui *De corpore* I de Hobbes, mai bine cunoscut sub numele de *Computatio sive logica*. Este în general recunoscut faptul că Hobbes a suferit influența determinantă a lui Ockham, la fel ca Mill pe aceea a lui Hobbes. Mill își deschide într-adevăr discuția despre numele proprii cu o examinare apropiată de opiniile lui Hobbes. Însă Hobbes îl urmează efectiv pe Ockham în ce privește teoriile universaliilor și ale propozițiilor, dar în același timp dezvoltă o teorie diferită a semnificării. Pentru Hobbes există într-adevăr în privința aceasta o deosebire netă între a semnifica (adică a exprima opiniile vorbitorului în cursul unui act de comunicare) și a numi (în sensul clasic de *appellare* sau *supponere* – a se vedea Hungerland și Vick, 1981).

Mill înțelege că pentru Hobbes numele sunt înainte de toate nume ale ideilor pe care le avem în privința lucrurilor, dar în același timp

găsește la Hobbes dovada faptului că „numele trebuie să fie totdeauna pronunțate... ca nume ale lucrurilor în ele însele" (1843 : II, i) și că „toate numele sunt nume a ceva, real sau imaginar... Un nume general este în mod obișnuit definit ca un nume care poate fi afirmat în chip veritier, în același sens, despre fiecare dintr-un număr nedefinit de lucruri" (*ibidem*, II, iii).

În aceste fragmente Mill e apropiat de Hobbes, cu deosebirea marginală că el numește generale acele nume pe care Hobbes le numește universale. Dar Mill folosește *significare* – așa cum am constatat – nu în sensul lui Hobbes, ci în acela al lui Ockham, și, în locul noțiunii de *a semnifica* utilizate de Hobbes, preferă să întrebuințeze *a conota*. Fiind foarte interesat de conotație și fără să-și dea seama că ideea sa de conotație nu este așa de depărtată de semnificația lui Hobbes, Mill consideră că Hobbes preferă nominația (denotația lui Mill) față de semnificație (conotația lui Mill). El afirmă că Hobbes, ca nominaliștii în general, „dădea puțină atenție – sau deloc – conotației cuvintelor și le căuta semnificatul exclusiv în ceea ce ele denotă" (*ibidem*, v).

Această lectură hotărât curioasă a lui Hobbes, de parcă ar fi vorba de Bertrand Russel, se datorează faptului că Mill îl interpretează pe Hobbes ca și cum ar fi un adept fidel al lui Ockham. Dar dacă Mill îl consideră pe Hobbes un ockhamist, din ce motiv îi atribuie ideea că numele denotă? Mill susține că Hobbes folosește *nominare* în loc de *denotare* (*ibidem*, v), dar trebuia să-și fi dat seama că Hobbes (în *De Corpore* I) utiliza *denotare* în cel puțin patru cazuri – cinci în traducerea engleză pe care Mill probabil a citit-o, din moment ce citează opera lui Hobbes ca *Computation or logic*.

În ceea ce privește deosebirea dintre numele abstracte și numele concrete, Hobbes spune că „abstractum est quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat, ut *esse corpus, esse mobile*... et similia... Nomina autem abstracta causam nominis concreti denotant, non ipsam rem" (*De Corpore* I, iii, 3). Trebuie subliniat că pentru Hobbes numele abstracte denotă efectiv o cauză, dar această cauză nu e o entitate; este criteriul care susține utilizarea unei expresii (a se vedea Gargani, 1971 : 86 ; Hungerlan și Vick, 1881 : 21). Mill reformulează astfel textul lui Hobbes : un nume concret e un nume care stă pentru ceva; un nume abstract e un nume care stă pentru un atribut al unui lucru (1843 : II, v) – unde *a sta pentru* este acel *stare pro aliquo* al lui Ockham. El adaugă de altfel că folosirea de către el a cuvintelor cum ar fi *concret* și *abstract* trebuie înțeleasă în sensul pe care i l-au atribuit Scolasticii.

Probabil că Mill extrapolează din pasajul lui Hobbes ideea că, dacă numele abstracte nu denotă un lucru, acesta este în schimb cu siguranță cazul numelor concrete. Pentru Hobbes, într-adevăr, „concretum est quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est, ideoque

quandoque subjectum, graece *ypokeimenon* appellatur", iar cu două rânduri mai sus scrie că în propoziția *corpus est mobile* „quandoque rem ipsam cogitamus utroque nomine designatam" (*De Corpore* I, iii, 3). *Designare* apare astfel într-un context în care e unit pe de o parte cu conceptul de supoziție, iar pe de alta cu cel de denotare.

Din moment ce numele concrete pot fi proprii atât lucrurilor individuale, cât și mulțimilor de indivizi, se poate spune că, dacă există un concept de denotare dezvoltat de Hobbes, el se află încă la jumătatea drumului între *suppositio naturalis* și *suppositio accidentalis* ale lui Petrus Hispanus. Din acest motiv s-a subliniat (Hungerland și Vick, 1981: 51 și urm.) că în mod sigur *a denota* nu avea pentru Hobbes același sens pe care l-a dobândit astăzi în filosofia contemporană a limbajului, deoarece nu se aplica numai numelor proprii logice, ci și numelor claselor și chiar și entităților inexistente. Însă Mill acceptă tocmai o atare perspectivă, și din acest motiv se poate să-l fi înțeles pe *denotare* al lui Hobbes în mod extensional.

În *De Corpore* (I, ii, 7) Hobbes afirmă că „homo quemlibet e multis hominibus, philosophus quemlibet e multis philosophis denotat propter omnium similitudinem". Denotația privește astfel din nou orice individ care e parte a unei mulțimi de indivizi luați în parte, până într-acolo încât *homo* și *philsophicus* sunt nume concrete ale unei clase. În *De Corpore* I, vi, 112, spune în plus că cuvintele sunt de folos demonstrațiilor făcute cu ajutorul silogismelor, deoarece datorită lor „unumquodque universale singularium rerum conceptus denotat infinitarum". Cuvintele denotă concepte, dar numai pe cele ale lucrurilor individuale. Mill traduce această poziție în sens lămurit extensional. Un nume general este în mod obișnuit definit ca un nume care poate fi afirmat în mod veritier, în același sens, despre fiecare lucru dintr-un număr indefinit de lucruri. În *De Corpore* (II, ii, 12) stă scris, în sfârșit, că numele *parabola* poate denota atât o alegorie, cât și o figură geometrică, și nu e limpede dacă Hobbes înțelege aici *significat* sau *nominat*.

Ca să încheiem:

(i) Hobbes folosește de cel puțin trei ori *denotare* în așa fel încât să încurajeze o interpretare extensională și în contexte ce amintesc utilizarea pe care o dădea Ockham lui *significare* și *supponere*.

(ii) Cu toate că Hobbes nu întrebuințează *denotare* ca termen tehnic, îl utilizează totuși regulat și în așa fel încât să împiedice o interpretare a lui ca sinonim al lui *significare*, așa cum au subliniat, mai mult decât convingător, Hungerland și Vick (1981: 153).

(iii) E de crezut că Hobbes a urmat această direcție influențat de alternativa ambiguă oferită de *denotari*, întâlnită atât la Ockham, cât și la unii logicieni din tradiția nominalistă.

(iv) Mill nu dă atenție teoriei semnificării a lui Hobbes și citește *Computatio sive logica* de parcă ea ar aparține unei direcții de gândire inspirate în întregime de Ockham.

(v) E de crezut că Mill, sub influența folosirii lui *denotare* proprii lui Hobbes, a hotărât să opună denotarea (în loc de *numire*) conotării.

Acestea sunt, evident, doar niște ipoteze. A relata întreaga evoluție a ceea ce s-a petrecut realmente între Ockham și Hobbes și între Hobbes și Mill este ceva care depășește posibilitățile unei cercetări individuale. Speranța mea este ca acest studiu să încurajeze cercetări ulterioare asupra respectivului argument, de natură să lămurească dacă nu cumva între Ockham și Mill nu au existat și alți purtători ai făcliei lui *denotatio*.

Concluzii

În derularea acestor termeni filosofici, există evident în joc ceva ce păstrează o relevanță semiotică și filosofică substanțială. Maloney (1983: 145) a observat că există aici o contradicție curioasă sau, cel puțin, o deviere între epistemologia lui Bacon și semantica lui. Din punctul de vedere al cunoașterii, suntem în stare să cunoaștem un lucru prin specia sa și nu suntem în stare să numim un lucru dacă nu-l cunoaștem; de aceea, atunci când emitem *una vox significativa* avem ceva în minte. Dar din punct de vedere semiotic se întâmplă contrariul sau măcar ceva substanțial diferit: aplicăm direct cuvântul lucrului, fără să existe vreo mediere a imaginii mentale, a conceptului sau a speciei.

Acesta este paradoxul oricărei semantici interesate de relația dintre un enunț și condițiile lui de adevăr. Sigur că o semantică veri-funcțională nu e interesată să demonstreze că enunțul e adevărat, ci să știe ce s-ar întâmpla dacă ar fi adevărat. Totuși, începând cu Bacon și ajungând până la Tarski, în loc să se ia în considerare ce anume vrea să spună „a ști ce s-ar întâmpla dacă enunțul ar fi adevărat" și să se întrebe cum se petrece faptul de a se ști acest lucru (problemă care pune în joc chestiuni cognitive), se sfârșește prin a se îndrepta atenția către relația directă dintre enunț și o stare a lumii. Dacă, dimpotrivă, ne-am concentra asupra acestui „a ști", ar trebui să spunem prin ce operații mentale sau datorită căror structuri semantice suntem în stare să înțelegem ce s-ar întâmpla dacă *p* ar fi adevărat. Ar trebui astfel să se caute diferența dintre a ști sau a crede că *p* este (se dă) și faptul că *p* este. Însă dacă se studiază exclusiv relația formală dintre propoziții și ceea ce se acceptă (prin gustul pentru formalizarea semantică) că este adevărat, chestiunea lui cum și de ce se „știe" este dată ca implicită (sau, cum se spune, „intuitiv").

Povestea vicisitudinilor denotării (ca și faptul că *status*-ul ei rămâne încă ambiguu), este în felul acesta simptomul dialecticii fără sfârșit dintre o abordare cognitivă și una veri-condițională.

Apendice 2

Croce, intuiția și amalgamul

Cu o substanțială notă a lui Giuseppe Galasso care-i narează istoricul și-i consemnează ecoul imediat, Adelphi repropune această operă[1] [*Estetica*], publicată la Sandron în 1902 (când autorul ei avea 34 de ani), ca punct de sosire al unei munci începute în noiembrie 1898, și retipărită tot la Sandron în 1904, iar apoi la Laterza în 1908, ajungând la a noua ediție – ultima din timpul vieții autorului – în 1950. Pentru trei dintre aceste reeditări autorul scrisese tot atâtea prefețe (datate noiembrie 1907, septembrie 1921 și ianuarie 1941) care explicau cum anume adusese el treptat unele corectări (pentru importanța cărora vezi recentul Michele Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce* [*Filosofia lui Benedetto Croce*], Florența, Ponte alle Grazie, 1989) pentru a o face mai coerentă cu dezvoltarea gândirii sale ulterioare (*Logica*, *Filosofia practicii*, *Teoria și istoria istoriografiei* și, firește, *Breviar de estetică*, *Aesthetica in nuce*, *Probleme de estetică*, *Noi studii de estetică*, *Poezia*). Și fiindcă autorul nu a mai modificat ediția din 1941 trebuie să presupunem că o simțea încă actuală după o jumătate de secol.

Recitind-o astăzi, găsim în ea unele idei care au intrat în conștiința comună, cât și registrul numeroaselor bătălii pierdute din start. Printre acestea din urmă nu voi putea aborda necreditabila ecuație dintre estetică și lingvistică generală, un paradox de o așa mare însemnătate, încât necesită o abordare aparte. Trimit, iar faptul că e datată 1965 nu o face mai puțin actuală, la ampla examinare critică a lui Tullio De Mauro în cel de-al patrulea capitol din *Introduzione alla semantica* [*Introducere în semantică*] (Bari, Laterza).

Ceea ce mi se pare mai presant este să iau în examinare teoria croceană a intuiției, nu numai pentru că asupra ei se deschide cartea, ci pentru că, odată cu ea și prin ea, Croce pune în fond premisele întregului său sistem.

1. Incipitul operei invocă faptul că cunoașterea are două forme: este ori cunoaștere intuitivă, ori cunoaștere logică; a cunoaște înseamnă a

produce ori imagini, ori concepte. Dar, după ce a trecut în revistă unele sensuri vagi tradiționale în legătură cu noțiunea de intuiție, Croce o abordează în nume propriu nu pe calea definirii, ci a exemplului : este intuiție rezultatul unei opere de artă (p. 5). Procedeul ar fi incorect dacă Croce ar înțelege să demonstreze ce anume este arta pornind de la o noțiune de intuiție ; în realitate, el înțelege să demonstreze ce anume este o intuiție pornind de la experiența pe care o avem în privința artei. Și în acest caz, vom fi trecut doar de la exemplu la antonomază, fie și numai pentru faptul că antonomaza ascunde de fapt o absolută identitate.

Pentru Croce nu e intuiție pura senzație (care nu este pură, ci e materie informă, pasivitate), nici măcar atunci când este văzută, kantian, ca formată și organizată în spațiu și timp (ca atunci când reacționăm printr-un vaiet nemijlocit la o durere sau la un impuls sentimental). S-ar părea cu toate acestea, la început, că este intuiție : rezultatul percepției. Este adevărat că intuiția croceană are o sferă mai largă, pentru că există și intuiri ale unor stări de lucruri „contrafactuale" – am spune astăzi –, pe când succesul perceptiv mizează pe adecvarea dintre reprezentare și realitate ; dar autorul sugerează că ar putea fi intuiție ceea ce numim reprezentare sau imagine, mai ales dacă considerăm că fenomenul intuitiv se aplică și non-verbalului, precum și lucrurilor ce nu sunt cu necesitate verbalizabile, așa cum se întâmplă când intuim o formă triunghiulară.

Totuși, intuitivitatea percepției intră de îndată în criză atunci când Croce introduce (p. 12) categoria geamănă ce domină estetica sa și afirmă că orice intuiție adevărată și reprezentare adevărată este, în mod inseparabil, și expresie, pentru că „spiritul nu intuiește decât făcând, formând, exprimând". Chiar și a intui o figură geometrică, prin urmare, înseamnă a-i avea imaginea atât de clară încât să o poți trasa imediat pe hârtie sau pe tablă.

Până în acest punct Croce încă nu a exclus percepțiile din rândul intuițiilor, dar ne face să bănuim că, dacă sunt intuiții, ele sunt extrem de imperfecte. Pescarul incult, care pesemne nu știe nici măcar să folosească sextantul, e foarte capabil să se întoarcă la țărm și pe timpul unei furtuni, pentru că „recunoaște" fiece linie a țărmului, orice ungher. Și asta se petrece deoarece lucrează pe un patrimoniu de percepții, prezente și trecute. Dar dacă i s-ar cere să deseneze profilurile acelea, n-ar ști să o facă. Antropologii ne-au furnizat exemple de indigeni care cunosc orice intrând al fluviului pe care navighează în fiecare zi, dar, puși în fața hărții, se arată nedumeriți. Pe de altă parte, este obișnuit pentru îndrăgostiți faptul de a nu izbuti să-și reprezinte, în lipsă, trăsăturile persoanei iubite, altminteri „percepută" cu deplinătatea unor simțuri iubitoare pe când era prezentă ; și sunt mâhniți din cauza formei acesteia de neputință expresivă, în timp ce este totuși permanent foarte viu sentimentul ce însoțește această reevocare imperfectă (și e, desigur, fulgerătoare recunoașterea

persoanei îndrăgite, imediat ce apare, chiar și după timp îndelungat, de parcă i s-ar cunoaște pe de rost gesturile cele mai imperceptibile).

Dacă a percepe și a-ți reprezenta ar fi acea intuire care face un tot cu exprimarea în chip deplin, ce s-ar petrece oare atunci când, cunoscând persoană la douăzeci de ani, tânără, cu părul ondulat și fără barbă, o revăd la patruzeci, cu chelie sau căruntă, și cu o barbă bătând în gri? Plinătatea intuiției de astăzi nefiind comensurabilă cu plinătatea intuiției de ieri, n-aș putea recunoaște mare lucru. Și totuși, se întâmplă să spun: „Cât te-ai schimbat, parcă nu mai ești tu!". Ceea ce înseamnă că a cunoaște o persoană înseamnă a pertinentiza anumite trăsături, ca o schemă rezumativă (nu neapărat morfologică, pentru că se poate să fi pertinentizat o sclipire a privirii, o cută în colțul buzelor), și a păstra în memorie un „tip", cu care compar fiece „ocurență" a persoanei, de fiecare dată când o văd. Tipul persoanei iubite intră în criză tocmai pentru că încerc să-l umplu până la refuz cu infinite trăsături pertinente, vreau să memorizez prea mult, din lăcomie pasională. Iar Croce e primul care simte că „până și din cel mai intim prieten al nostru... nu posedăm intuitiv decât câteva trăsături ale fizionomiei lui" (p. 15).

Față cu aceste probleme, Croce hotărăște (pp. 13-14) că „lumea pe care o intuim obișnuit e puțin lucru, se traduce în expresii sărace, care devin treptat din ce în ce mai sporite și mai ample numai odată cu concentrarea spirituală crescândă în anumite momente ieșite din comun. Sunt... judecățile pe care le exprimăm tacit: «iată un om, iată un cal, acest lucru e greu, acesta e aspru, ăsta-mi place etc. etc.» și e un amalgam de lumină și de culori, care pictural n-ar putea să aibă altă expresie mai sinceră și mai personală decât într-o forfotire, și din care abia se înalță câteva trăsături particulare. Aceasta, și nu altceva, posedăm în viața noastră obișnuită, și e baza acțiunii noastre obișnuite".

„Forfotirea"* mi se pare un termen foarte eficace pentru a indica ceea ce se petrece în viața obișnuită, și mi-l însușesc. Ce anume se ridică deasupra acestei forfote cotidiene? Intuiția-expresie a lui Rafael, care o vede, o face și o reface pe pânză pe Fornarina. Intuiția-expresie e numai aceea a artei – și a artei „bune", pentru că Croce e dispus să-i cuprindă în practica izbucnirii și expresiile nedesăvârșite ale lui Manzoni, Proust, Mallarmé și ale multor altora.

Așadar prima formă a spiritului, aceea pe care trebuie să se altoiască și lumina conceptului, și acțiunea etică, și cea economică, este aceea a marii arte. Restul, faptul nostru de a percepe lumea, de a ne mișca printre ceilalți și prin natură, e teritoriul de forfotă.

2. În acest punct ne-am aștepta de la Croce să definească arta, altfel spus momentul în care se dă intuiție-expresie în stare pură. Și

* Pentru „guazzabuglio", termenul foarte expresiv din textul lui Croce, ne-am permis să utilizăm, în traducerea noastră, mai multe sinonime: amalgam, forfotire, forfotă, izbucnire (n.t.).

într-adevăr, în „Concluzie" (p. 176) el scrie: „după ce am definit natura cunoașterii intuitive sau expresive care e actul estetic sau artistic...". Din păcate, această afirmație e falsă: nu apare în nici o pagină a *Esteticii* o definiție a artei care să nu fie cea de intuiție și care să nu trimită înapoi la definiția artei. Motivul pare să fie acela că „limitele expresiilor-intuiții, care-și spun artă, față de cele ce se numesc în mod vulgar neartă, sunt empirice: e imposibil să le definim" (p. 19). Croce ia, ca să zicem așa, experiența artei (recunoașterea sigură și fulgerătoare a ceea ce este artă) drept o primitivă de la care se pornește pentru a conferi intuiției toate caracteristicile (nedefinite) ale artei. Chestiunea nu se schimbă nici atunci când se va trece la formule precum „intuiție lirică" (*Breviar* 1), deoarece se descoperă că „lirică" nu e o diferență specifică, ci un sinonim al lui „intuiție". Pentru un fidel al Cercului, circularitateajdemonstrativă e perfectă: singura intuiție e cea artistică și arta este intuiție. Acest cerc definitoriu i-a scutit probabil de responsabilități pe primii cititori, asigurându-i că arta este exact ceea ce simt ei ca artă, în timp ce restul sunt năstrușnicii de profesori, cărora cea de-a doua parte a cărții, dedicată istoriei esteticii, le face o judecată sumară.

Dacă judecata pare aspră, vezi tautologii fulgurante precum „ni se pare îngăduit și oportun să definim frumusețea expresiei reușite sau, mai bine spus, expresie, fără îndoială, fiindcă expresia, atunci când nu e reușită, nu e expresie" (p. 101); sau afirmații vagi, care nu i-ar fi iertate unui începător, ca atunci când, la p. 90, autorul, pentru a deosebi expresiile reușite de cele „greșite", compară două perechi de tablouri, despre care nu ni se spune decât că unul e „lipsit de inspirație" și celălalt „bine inspirat", unul „puternic simțit" și celălalt „rece și alegoric", unde nimeni nu poate ști ce este acela tablou puternic simțit. Nu poți evita să te gândești că mulți cititori ai lui Croce au fost extaziați să audă cum sunt alese drept categorii critice anemicele interjecții pe care ei le foloseau în cercurile culturale din mica Italie de după regele Umberto.

Fantomatica natură a formei estetice îl lipsește pe Croce de o teorie ductilă a judecății și a interpretării. E fecunda idee expusă în cel de-al patrulea capitol, că a judeca estetic înseamnă a te situa din punctul de vedere al artistului și a-i reface procesul „cu ajutorul semnului fizic produs de el". Geniul și gustul sunt prin urmare substanțial identice. Dar faptul că ele sunt de aceeași natură nu înseamnă neapărat că orice judecată de gust este adecvată operei în același mod și după aceeași perspectivă. Croce nu ignoră fenomenul empiric al varietății judecăților, datorat schimbării condițiilor culturale și însești naturii fizice a operei. Dar consideră că totdeauna, cu un efort filologic sârguincios, se pot reintegra condițiile originare și se poate reface procesul în singurul mod just posibil. Ori există o reproducere deplină a tot ceea ce a intuit autorul, ori procesul se blochează. *Tertium non*

datur. Neelaborând o teorie a condițiilor prin care o formă este așa cum este, Croce nu putea fi pătruns de bănuiala că o formă ar putea să se ofere unei pluralități de interpretări, fiecare dintre ele cuprinzând-o în întregime dintr-un punct de vedere determinat (așa cum se vor petrece lucrurile în estetica lui Pareyson). Până și reflecțiile din 1917 asupra caracterului de cosmicitate a artei postulează opera reușită ca pe un Aleph borgesian din care se vede tot cosmosul: însă se vede tot sau nimic. Teoria croceană a formei ignoră acea *complicatio* cusaniană, așa cum o ignoră și istoria esteticii a sa.

3. O nemulțumire de același ordin avem atunci când Croce anunță explicarea a ceea ce ar fi, față de forma intuitivă, cunoașterea prin concepte. Modelul său de cunoaștere pură este acela al conceptului logic desăvârșit și șlefuit; pentru ceea ce ține de cunoașterea directă cu scopuri practice noi nu avem decât pseudo-conceptele de tristă faimă. Dar dacă încercăm să vedem bine ce anume sunt pseudo-conceptele pentru Croce, ne dăm seama că sunt ceva cu mult mai important decât au devenit ele pentru atâția croceeni, care au considerat pur și simplu că acestea ar fi pur și simplu elucubrații mecanice de care filosoful ar face bine să nu se împiedice. Croce, în principiu, se împiedică de ele, pentru că pseudo-conceptele științelor sunt fundamentale pentru a dirija acțiunea noastră practică. Ne dăm seama cu satisfacție că pseudo-conceptele țin și ele de lumea „izbucnirii" în care se formează percepțiile noastre și, ca și acestea, procedează prin tipizări, profiluri incomplete ale realității, și sunt gata să fie aruncate în mare așa cum face fiecare dintre noi cu propria-i percepție de ieri („mărturisesc că dulapul acela mi se părea mai mare decât este"). Lumea forfotei amestecate este teritoriul în care trăim, cea în care procedăm pe gustate, prin încercări și erori, conjecturi, și, văzând o umbră în întuneric, presupunem că-i un câine, iar descoperind că Marte trece prin două puncte care nu pot aparține unui cerc, avansăm presupunerea, așa cum a făcut Kepler, că, probabil, orbitele planetelor sunt eliptice.

Croce înțelege această lume cu mare concretețe și simț al fluxului vieții și o descrie cu vioiciune; dar, după ce a identificat-o, se dezinteresează de ea, de parcă filosofia n-ar trebui să se compromită cu condiția umană așa cum este ea, ci să se ocupe de felul cum ar trebui să fie și care se realizează în forme atât de pure, încât scapă oricărei tentative de a le defini. Și totuși, Croce cere filosofiei să provoace în cititor exclamația „asta simțeam și eu!": nu e „nici o satisfacție mai mare pentru filosof decât să-și regăsească filosofemele sale în vorbele de bun-simț" (*Cultura e vita morale* [*Cultură și viață morală*] ed. a III-a, Bari, Laterza, 1955, p. 211). Aproape se pare că Benedetto Croce ar fi tentat să flateze buclucașul bun-simț atunci când explică ce anume este intuiția pură vorbind despre un tablou „puternic simțit",

şi se desprinde plictisit de el când bunul-simţ se recunoaşte în cotidianul forfotei.

Urmărirea cunoaşterii conceptuale pure provoacă nu puţine încurcături. În capitolul al treilea se încearcă a o defini drept cunoaştere de relaţii ale lucrurilor, „în timp ce lucrurile sunt intuiţii" şi intuiţiile sunt „acest fluviu, acest lac, acest pârâiaş" (iar conceptul e „apa"). Dar am învăţat că acest lac e intuiţie adevărată numai când e pictat de un mare pictor, pe când lacul pe care-l intuiesc eu e schemă, schiţă, etichetă. Dacă cunoaşterea conceptuală constă în a stabili relaţii între schiţe, suntem în domeniul pseudo-conceptelor. Iar dacă înseamnă a stabili relaţii între intuiţii depline, purul concept de apă se poate naşte doar ca relaţie între feluritele intuiţii ale apei avute de Dante, Leonardo, Canaletto. La aceasta s-ar putea ajunge dacă, identificând faze spirituale şi faze istorice, s-ar lua în sens cronologic propunerea vichiană a unei limbi poetice ca idiom originar al umanităţii: atâta doar că o perioadă a istoriei omenirii în întregime poetică, lipsită de abstracţiuni şi raţionamante, nu a existat niciodată, mai mult, nu se poate nici măcar concepe" (p. 293). Nici Vico nu se gândea la ea, decât prin metaforă, dat fiind că el concepe, în ce-l priveşte, o limbă hieroglifică mai fantastică decât aceea simbolică şi decât aceea „epistolară" (din *Epistolii*), însă, „cum din acelaşi timp au început zeii, eroii şi oamenii (pentru că erau chiar oameni cei care au născocit zeii...), de aceea în acelaşi timp au început acele trei limbi" (*Scienza Nuova Secunda* 2, 2, 4).

Cu mult mai mult simţ al concretului şi cu mai puţină obsesie pentru distincţii, Croce, în *Logica*, din 1909, va pune ca strict complementară judecăţii definitorii (care în această *Estetică* încă apare ca unica manifestare a gândirii logice, p. 55) judecata individuală „sau perceptivă". Amândouă se presupun reciproc, şi deci percepţia se dovedeşte a fi îmbibată de concept: „a percepe este a învăţa un fapt dat ca având cutare sau cutare natură, şi prin aceasta trebuie gândit şi judecat. Nici cea mai uşoară impresie, cel mai mic fapt nu este perceput de noi decât pentru că e gândit" (*Logica*, p. 109). Dar şi invers, orice definiţie universală va apărea ca răspuns la o întrebare concretă, istoriceşte situată, pornind de la „un întuneric care caută lumină, în aşa fel încât „natura întrebării îi împrumută răspunsul". Cum se poate extrage atunci însăşi forma logică din generosul şi vitalul teritoriu al amestecului şi din hazardul conjecturii?

Încă o dată Croce simte farmecul forfotirii, dar nu se întreabă, de exemplu, care sunt probabilităţile pe care le au o percepţie sau o definiţie de a fi, dacă nu adevărate, măcar acceptabile – chiar dacă încă din *Estetica* rezervă această preocupare istoriei, care, ca şi cunoaştere a unui individual non-ireal, non-fantastic, trebuie să facă uz conjecturi, de verosimilităţi, de probabilităţi (p. 37).

4. Înclinat să cadă la învoială în ce priveşte dezordinea în problema cunoaşterii prin concepte, Croce pare hotărât în *Estetica* să nu cedeze

asupra intuiției, care nu se hrănește niciodată din contribuții conceptuale și care cel mult le folosește ca subiect de expresie artistică – dar în acest caz ele „au fost odată concepte, dar acum au devenit doar elemente de intuiție" (p. 5).

Aceasta explică de ce *Estetica* poartă o bătălie împotriva normativelor, fără îndoială din nevoia polemică față de tradiția cu care se confrunta, dar în cele din urmă aruncând și copilul odată cu apa din albie. Prin combaterea preceptelor, fie ele reguli retorice, clasificări de gen literar sau o fenomenologie a „stilurilor", Croce uită că, în brambureala conjecturalului, noi facem larg uz de formule cum ar fi „alură milităroasă" sau „colorit bolnăvicios", fără ca aceste formule să epuizeze sau să reducă percepția pe care o avem despre un individ ca ireductibilul său aspect personal. A spune „l-am cunoscut ieri pe noul ajutor de paroh; mă așteptam să văd soi de seminarist, și el are, dimpotrivă, înfățișarea unui jucător de tenis" nu vrea să spună a încorseta o nouă experiență în zalele unui prototip, ci vrea să spună, dimpotrivă, folosi prototipuri pentru a face să iasă în evidență noutatea. În același fel, a vorbi despre roman istoric sau metaforă definește în primul caz fundalul de așteptări (fie ele și izbutit surprinzătoare) cu care mă apropii de o operă, în al doilea, o variantă din cale-afară de originală a unei scheme tropice care se întrupează într-un mod diferit în decursul veacurilor. E sigur că „orice operă de artă adevărată a violat un gen prestabilit" (p. 48), dar însuși faptul că Croce își dă seama de asta ne spune cât de mult vestirea, bănuiala, așteptarea de felul acesta a influențat surpriza lui de gust, și n-am simți nici ironie, nici râs ariostesc dacă *Orlando Furioso* n-ar fi mizat tocmai pe faptul de a judeca pierderea genului cavaleresc.

„Cât rău au provocat distincțiile retorice" (p. 89) o știm cu toții, și poate că în 1902 încă mai trebuia combătută retorica nepotrivită predată în vreun seminar episcopal. Dar cât rău a făcut Croce răspândind disprețul față de ea (cu o abilitate retorică și cu simplificări polemice care i-au sedus pe cititorii săi) poate că încă nu s-a înțeles suficient. A se vedea la p. 88 argumentul împotriva definirii metaforei ca un alt cuvânt pus în locul cuvântului propriu. Sigur, definiția e insuficientă, dar Croce nu e nicidecum preocupat de această problemă, care dă bătaie de cap și astăzi unor minți deloc șubrede, ca să spună ce anume se întâmplă cu adevărat nu numai cu limbajul, dar cu structurile cognitive înseși când se folosește un trop. Pur și simplu el comentează: „de ce să se întâmple acest inconvenient, de ce să înlocuiești cuvântul propriu cu cel impropriu și să iei calea cea mai lungă și mai rea, când e cunoscută cea mai scurtă și mai bună? Poate pentru că, așa cum se obișnuiește să se spună în chip vulgar, cuvântul propriu, în anumite cazuri, nu e atât de expresiv și de aceea e nespus de impropriu". Dar „astfel de observații de elementar bun-simț" sunt chiar așa, elementare, și, în loc să răspundă la întrebare, ele o

reproduc ca răspuns. Înţelegem toţi că, atunci când Dante scrie *conobbi il tremolar de la marina* [„al mării aspru când l-am cunoscut"], desigur că foloseşte expresia cea mai fericită, dar problema este de a explica ce anume a făcut să cânte aspru şi textul, şi întregul patrimoniu al unei limbi, atunci când noua expresie s-a impus ca „foarte proprie" în locul alteia, căreia de altfel nu i se anihilează sensul. Cel puţin la aceasta ne-am aştepta de la o estetică ce se vrea a fi, prin supralicitare, şi o lingvistică generală.

Trebuie spus în apărarea lui Croce că fiecare atitudine extremist polemică a sa este mai mereu temperată de mult bun-simţ. Iată, de pildă, cum, după ce condamnă genurile, le admite bucuros utilitatea practică. Dacă astfel de „grupări" rămân bune ca un criteriu pentru a clasifica operele în bibliotecă, vor fi fiind bune şi pentru a ne duce să le căutăm şi pentru a le citi într-o anumită dispoziţie sufletească, aceeaşi care-i va permite şi lui Croce să definească drept „tragic" la Tasso „avântul şi bucuria vitală care dintr-odată se răstoarnă în durere şi în moarte sau se plătesc". Iar pe de altă parte, genurile alungate pe uşă se întorc pe fereastră atunci când Croce va trebui să explice de ce trebuie să aibă rezultate estetice o operă arhitectonică, acesteia neputându-i-se nega finalităţile practice: pur şi simplu artistul va face „să intre ca materie în intuiţia sa şi în exteriorizarea estetică tocmai destinaţia obiectului care serveşte unui scop practic. El nu va avea de adăugat nimic obiectului pentru a-l face instrument de intuiţii estetice: va fi astfel dacă va fi perfect potrivit scopului său practic" (p. 129). Foarte bine zis: dar de ce să nu aplicăm aceasta şi celui ce se apucă să producă un poem cavaleresc, o marină sau un madrigal?

Cât despre retorică, Croce este primul care vede în clasificările ei un mod de a identifica un „aer de familie" (o, ce frumoasă expresie pre-wittgensteiniană!), nişte asemănări care dezvăluie înrudiri sufleteşti între artişti. Şi tocmai fixând aceste asemănări de procedeu se poate conferi un minimum de legitimitate traducerilor, „nu în calitate de reproduceri (pe care ar fi zadarnic să le încerci) ale expresiilor originale, ci ca produceri de expresii asemănătoare sau apropiate, mai mult sau mai puţin, de acelea" (p. 93-94).

5. Şi mai neconvenabilă este însă discuţia pe care Croce o începe în capitolul al şaselea al *Esteticii*, dedicat activităţii teoretice şi practicii, unde se enunţă incredibila propoziţie că intuiţia-expresie a artei se epuizează în elaborarea internă, în timp ce exteriorizarea tehnico-materială, în marmură, pe pânză, în sunete vocale emise este cu totul accesorie şi neesenţială, este doar finalizată în vederea „conservării şi reproducerii scânteierii interioare originare" (p. 123). Dar cum? Poate că nu vorbeşte acelaşi autor care cu o sută de pagini mai înainte spusese că „auzim de multe ori pe unii afirmând că au în

minte multe și importante gânduri, dar că nu reușesc să le exprime", însă, „dacă le-ar fi avut cu adevărat, le-ar fi plăsmuit în cuvinte multe și frumoase" (p. 13)? Desigur, Croce ne poate spune că exprimarea concretă în sunete a acelor gânduri e numai o necesitate empirică, o găselniță stenografică, să zicem, pentru memoria viitoare, pentru a-l anunța pe el sau pe alt judecător că acele gânduri existau cu adevărat. Dar ce putem spune despre un mare tenor care într-o seară, după ce a avut perfecta intuire internă a unei splendide note ascuțite, a fost fluierat de cei de la galerie pentru că, așa, de dragul artei, a încercat s-o exteriorizeze, iar coardele vocale l-au trădat? Că are veșmântul artei, iar mâna-i tremură? Aceasta-i o zicere de vechituri medievale. Faptul e că ceea ce spune Croce nu corespunde cu ceea ce știm din practica altor artiști, care au făcut schițe peste schițe în căutarea imaginii definitive ori s-au trudit cu echerul și cu compasul ca să realizeze un punct de fugă perfect.

Dar asupra acestei chestiuni Croce are, din păcate, niște certitudini ce par să se fi ivit din foarte precara lui familiarizare cu artele, și nu doar în sensul că n-a practicat niciodată vreuna el însuși, ci și în sensul că probabil nu l-a interesat niciodată ceea ce făceau artiștii. Croce consideră superficială observația că „artistul își creează expresiile pictând sau sculptând, scriind sau compunând", pentru că „artistul, în realitate, nu pune nici o trăsătură de penel fără ca mai înainte să n-o fi văzut cu închipuirea" (p. 130). Dar dacă cuvântul „realitate" are un sens în sistemul crocean, în realitate toți artiștii nu contenesc a ne povesti cât de mult le-a ațâțat fantezia consistența materialului, și cum uneori poetul, numai recitindu-și cu voce tare primele schițări, găsește în replica auriculară indiciul care-l face să schimbe ritmul și să caute din nou cuvântul potrivit. Dar Croce (în *Poezia*) afirmă că poeții urăsc atât de mult exteriorizarea empirică a intuițiilor lor interioare, încât nu-și recită bucuroși versurile, lucru care-mi pare fals din punct de vedere statistic.

În *Breviar* se demonstrează caracterul neesențial al tehnicii citându-se cazul unor pictori foarte mari care folosesc culori ce se alterează, dar în felul acesta se confundă tehnica artistică cu știința materialelor. În *Estetica* există o pagină foarte frumoasă (p. 150) care descrie travaliul unui poet când acesta „caută expresia unei impresii pe care o simte și o presimte" și încearcă cuvinte și fraze, dar cu puține pagini mai înainte (p. 130) se spusese că artistul, a cărui espresie este încă informă, dă trăsătura de penel nu pentru a exterioriza, ci pentru a avea „un punct de sprijin", un „mijloc pedagogic". Ceea ce Croce numește punct de sprijin este ca și amalgamul percepției noastre cotidiene: e totul. Dar iată că ceea ce bunul-simț recunoaște ca tot pentru filosofie devine nimic, ,cu acel mic inconvenient că totul rezidual devine impalpabil.

Cred că se poate admite că în aceste pagini Bendetto Croce afirmă exact contrariul adevărului, dacă adevărul este lucrul asupra căruia bunul-simţ concordă în lumina a mii de experienţe înregistrate şi mărturisite. Nu cunosc suficient *opera omnia* a sa pentru a şti dacă el a meditat vreodată asupra sonetului în care Michelangelo ne aminteşte că *Non ha l'ottimo artista concetto / che un marmo solo in sé non circoscriva / col suo soverchio, e solo à quell'artista / la mano che ubidisce all'intelletto**. Dacă l-ar fi citit, l-a uitat mai mult ca sigur. Pentru că aici Michelangelo ne spune că artistul îşi găseşte a lui intuiţie-expresie dialogând cu materia, cu striurile ei, cu liniile ei de tendinţă, cu posibilităţile ei. Michelangelo spune chiar mai mult, de dragul hiperbolei: statuia se află chiar în marmură, iar artistul nu face altceva decât să îndepărteze prisosul care o ascunde.

Iată însă cum Croce, parcă pentru a polemiza cu Michelangelo, ne vorbeşte la p. 127 despre „blocul de marmură *ce-l conţine* pe Moise" şi despre bucata de lemn colorat *conţinând* „Schimbarea la faţă" (cursivele mele). Citatul nu lasă loc de îndoială: cele pe care noi le considerăm opere de artă (în legătură cu a căror deteriorare, restaurare, falsificare sau furt ne dăm osteneala) sunt simplul conţinător al singurelor, adevăratelor, unicelor (şi de-acum intangibilelor) opere care constau în intuiţiile cu totul interioare ale autorilor lor. În alt loc, vorbind despre felul cum judecata de gust reface geneza intuiţiei originare, Croce se va referi la aceste suporturi fizice ca la un simplu „semn", instrument aproape didactic care să permită procesul de reconstituire. Nedându-şi seama că, pentru un filosof care nu cunoaşte bine existenţa socială a sistemelor de semne, cu legile şi unităţile lor definibile, şi vede în orice act expresiv un *unicum* în care limba renaşte ca şi cum ar fi pentru prima oară, a fi semn n-ar trebui să fie puţin lucru, iar raportul dintre semn şi intuiţie ar trebui înţeles ca fiind mai puţin accidental şi exterior.

Croce ne spune că acea bucată de marmură şi acea bucată de lemn sunt aşa-zis frumoase numai prin metaforă. Apoi îşi dă seama că într-adevăr prin metaforă numim frumoasă partitura care „conţine" opera *Don Juan* şi recunoaşte că prima metaforă e mai nemijlocită decât cea de-a doua. Dar pentru un autor care şi-a refuzat faptul de a defini metafora soluţia lasă de dorit. Ce anume ascunde această diferenţă de nemijlocire metaforică? Şi ce anume este *Don Juan* cel conţinut în partitură? Un fapt sonor (şi deci fizic exteriorizat şi exteriorizabil) sau intuiţie originară pe care Mozart putea să refuze s-o urmeze? Şi de ce este executată şi astăzi, în loc să ne mărginim s-o evocăm citind partitura, aşa cum Croce consideră că ar trebui să se citească piesele de teatru, în loc să le vedem exteriorizate pe scenă?

---

* „Nici cel mai bun artist n-are-o idee/ pe care-o marmură să nu i-o sigileze/ cu-al ei contur doar meşterului care/ mâna-şi supune minţii veşnic treze" (n.t.).

Pare evident că aici Croce (împins de dezinteresul său față de tot ce e „natură" și dominat din motive de educație umanistă de modelul logocentric potrivit căruia frumosul este întotdeauna definit prin raportarea la poezia verbală) articulează un complex paralogism căruia va fi de folos să-i urmărim fazele.

(1) Întâi de toate, el își dă seama că există expresii *volatile* (în sensul în care *verba volant* și care nu se încheagă în aer, așa cum voia Rabelais) și *expresii permanente*, așa cum sunt statuile sau desenele. Deosebirea e atât de evidentă, încât omenirea a elaborat niște mijloace pentru a le face permanente pe primele, de la scris până la benzile magnetice, acestea fiind cu adevărat suporturi fizice pentru înregistrarea unor expresii sonore precedente.

(2) Din această justă observație empirică trage concluzia greșită că expresiile volatile nu sunt un fapt material, ca și cum scrisul sau benzile magnetice nu ar înregistra sunete. Experiența verbală trebuie să-l fi făcut să creadă în poeți care-și cântă în sinea lor versurile, *gândindu-se* la sunetul pe care ele le-ar putea avea. Dar o fac pentru că au avut experiența sunetelor pe care le puteau emite, astfel că un psiholog experimental (destul de rău văzut de Croce) ar putea dovedi că, atunci când ne gândim la o acută a lui Pavarotti, organele noastre fonatoare, fie și în măsură imperceptibilă, mimează exteriorizarea la care ne gândim. Dacă intuim, intuim exteriorizări, dacă gândim, nu gândim în afara trupului, ci cu ajutorul trupului. O știe și Croce, atât de bine încât a dedicat o pagină foarte frumoasă fenomenului sinesteziei, în care ne spune că nici cuvintele nu evocă numai gânduri, ci și senzații auditive, tactile sau termice. Dacă Dante s-ar fi născut surdomut, n-ar fi putut „intui" *Comedia* sa, iar dacă Michelangelo s-ar fi născut orb nu l-ar fi putut „intui" pe *Moise*.

(3) Înșelat de experiența (empirică) a discursurilor pur gândite (dar a căror certitudine o avem doar atunci când au fost „ticluite în atâtea cuvinte frumoase care sună" – și să se observe cât de proprie este metafora *fizică* a „ticluirii" și „întipăririi"), Croce absolutizează această posibilitate și o extinde și la artele permanenței. Sigur, e posibil să ne imaginăm un sculptor care, departe de atelier, contemplă în sinea lui până în cele mai mici amănunte statuia pe care ar putea s-o producă dăltuind. Dar o poate face pentru că deja a asudat lucrând în marmură; pentru că a dăltuit ca meseriaș, poate s-o facă în sensul în care fiecare poate intui că, dacă înghite dintr-odată o bucățică de gheață, ar simți o durere în mijlocul frunții, pentru că ne amintim foarte bine că am mai simțit-o în împrejurări analoage. Fără amintirea experiențelor noastre firești anterioare nu se intuiește nimic, iar cine n-a mirosit niciodată o verbină nu va putea intui un parfum de verbină, așa cum orbul din naștere nu va putea intui niciodată ce anume este o *culoare dulce de safir oriental*.

Față cu aceste paradoxuri, se înțelege că generațiile post-croceene au fost fascinate de teoriile alternative – mă gândesc la întoarcerea

lui Pareyson la funcţia fundamentală a materiei în geneza operei, a lui Anceschi la poetici, a lui Dorfles şi Formaggio la tehnicile artistice, a lui Morpurgo Tagliabue la vetustele concepte de stil şi de aparat retoric, a lui Galvano della Volpe la momentul „raţional" al procedării artistice; ca să nu mai spunem de lectura eliberatoare a *Artei ca experienţă* a lui Dewey, în care se vedea repusă în drepturi plenitudinea naturalităţii fizice. Era vorba de a repune la locul ei filosofia de „patru cuvinte" (potrivit acuzaţiei aduse de Gentile) în acel flux al vieţii la care, la urma urmelor, Croce era atât de atent. Se cerea să i se dea dreptate chiar lui Croce însuşi, la care totdeauna a existat în mod constant „un fel de hiat, o disociere secretă între analiza bogată a unor sectoare vaste ale experienţei şi ale culturii umane şi «sistemul» său... În analize, strâns legate de discutarea precisă a unor fapte de cultură, ca şi de experienţă, se precizează «concepte», dacă vrem, extrem de «impure», dar preţioase pentru a înţelege, altfel spus, pentru a conecta şi a limpezi felul multiplu în care se exprimă opera şi fapta omenească. În «sistem», se juxtapun puţine idei foarte abstracte, iar simpla lor rezolvare e mai curând afirmată decât demonstrată" (Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana* [*Istoria filosofiei italiene*] Torino, Einaudi, 1966, 11, 1315).

6. Dar poate că tocmai persistenţa nerezolvată a acestui hiat este cea care explică influenţa pe care a avut-o opera lui Croce: acolo unde cititorul găsea puţinele idei foarte abstracte, dar era atras de ele pentru că le înţelegea ca pe o concluzie logică a analizei concrete, admirabilă prin bun-simţ, limpezime şi putere de pătrundere. Cititorul regăsea fie propria-i nostalgie pentru o idee necontaminată a frumosului, a binelui, a adevărului şi a utilului – pe care toate metafizicile atât de ponegrite de Croce le definiseră în natura lor hiperuraniană, spirituală, necompromisă prin acea corporalitate care-i simplu înveliş, rămăşiţă muritoare, temniţă a sufletului. Şi vedea în Croce atât confirmarea inevitabilului, cât şi promisiunea a ceea ce-i de dorit, luând drept meditaţie sistematică ceea ce era în schimb contradicţie nerezolvată.

Le convenea mult acestor cititori să li se spună că, în fond, arta era ceea ce sperau şi ei să fie, iar ne-arta, ceea ce ei – furioşi şi deranjaţi – vedeau în jurul lor. Ce anume erau formele pure nu ştiau, dar înţelegeau foarte bine o judecată de gust ca aceea referitoare la Proust: „Se simte că ceea ce domină în sufletul autorului este erotismul senzual şi întru câtva pervers, erotism care-i în întregime presărat în aviditatea de a retrăi senzaţiile unui timp îndepărtat. Dar această stare de spirit nu se limpezeşte în motiv liric şi formă poetică, cum se întâmplă, în schimb, în lucrurile lui cele mai bune, la mai puţin complicatul, dar mai genialul Maupassant" (note la *Poezia*). Croce spune despre *Logodnicii*: „Criticii se încăpăţânează şi acum

să-l analizeze și să-l discute ca pe un roman de inspirație și de factură poetică", pe când „e din cap până-n picioare un roman de îndemn stăruitor la morală, măsurat și ghidat cu ochi necruțători" (*Poezia*, vii). Și – să mi se ierte maliția confruntării, dar există chiar niște asemănări între texte – când, în 1973, la un an după *Poezia*, cineva va trebui să-și justifice o filistină parodie manzoniană, după ce a expatriat multe laude la adresa felului cum e compus *Logodnicii* („ah, ce om de talent!"), va aduce ca alibi pentru sacrilegiul comis următoarele: „Adevărul este acesta: că la Manzoni lipsește poetul... Există la el vreun episod, un caracter, un personaj care să se fi imprimat în spiritul meu cu acea evidență tot mai pură și tot mai luminoasă care marchează creațiile nemuritoare ale artei? Ei bine, dacă doresc să fiu sincer, trebuie să răspund că nu" (Guido da Verona, *Logodnicii lui Alessandro Manzoni și Guido da Verona*, Milano, Unitas, 1937, pp. viii-xiii). Ne vine să credem nu că Croce ar fi format un public de croceeni, ci că un public deja constituit, cu propriile-i mituri și propriile-i slăbiciuni de nezdruncinat în privința frumosului și a binelui, l-a împins să-i devină interpret.

Acestui public (din fericire pentru noi) Croce a fost mai apoi obligat (în *Poezia*) să-i deschidă o țară a nimănui și a tuturor, în care amalgamul și puritatea sa poată conviețui, reconciliate: *literatura*. Aici Croce poate să găsească loc și pentru produsele de întreținere, pe care în fond le iubește, cum sunt cele ale lui Dumas și Poe, și pentru artiștii pe care nu-i iubește, de la Horațiu la Manzoni. Literatura nu e formă spirituală, e parte din civilizație și din buna educație, e un imperiu al conversației civilizate.

Și e chiar teritoriul în care scrie Croce. De ce cititorul lui Croce nu simte contradicția nerezolvată și vede lucrul sudat și sistematic acolo unde-i lipsă de legătură? Pentru că Croce e un scriitor ce te trage după el. Ritmul, dozajul de sarcasm și, reflecție pașnică, perfecțiunea bine șlefuită a perioadelor fac să fie convingător orice lucru pe care l-ar gândi și l-ar spune. Când l-a spus, l-a spus atât de bine încât, fiind atât de frumos, e imposibil să nu fie și adevărat. Croce, mare maestru de oratorie și de stil, reușește să convingă de existența Poeziei (fie și așa descărnată și angelică cum o înțelege el) cu ajutorul unui solid, amabil și armonios exemplu de Literatură.

Note la capitole

1. Despre ființă

1. Încurcat, Seneca (*Ad Lucilium,* 58, 5-6) va traduce acest *on* prin *quod est.*
2. „Nominalism *vs* Realism", 1868 (WR 2: 145). Însă, de exemplu, pe poziții analoage se situează și Hartmann *(Zur Grundlagung der Ontologie*, Berlin, 1935): formula aristotelică, întrucât pornește de la ființările concrete, dar voiește să ia în considerare ceea ce e comun tuturor, exprimă ființa, adică faptul datorită căruia ființarea este o ființare.
3. Gilson, 1984. Cel puțin în limbajul scolastic „existența este condiția acelui (lucru) a cărui ființă se dezvoltă pornind de la o origine... S-a spus pe bună dreptate că, deși Dumnezeu este, nu există". Acest text gilsonian e bogat în reflecții de lexicografie filosofică, pe care o utilizez liber și în paragrafele următoare.
4. Despre aceste oscilări *cf.* M.-D. Phillippe, 1975. De exemplu, în *De ente et essentia* avem acel *quod quid erat esse*, acel *esse actu simpliciter*, acel *esse quid* ca *esse substantiale*, acel *esse tantum divin*, acel *esse receptum per modum actus, esse* ca efect al formei în materie, *esse in hoc intellectu, esse intelligibile in actu, esse abstractum, esse universale, esse comune...* Persistența acestor ambiguități o găsim discutată și la Heidegger, 1973, iv B.
5. „One, Two, and Three", 1967, WR 2: 103.
6. Sper că într-o zi această expresie va fi tradusă în germană; astfel, cel puțin în Italia, va fi luată în serios din punct de vedere filosofic.
7. „On a new list of categories", 1867 (WR 2).
8. „Despre realitatea ca pură realitate nu se poate spune nici că este pentru că putea să fie, nici că este pentru că nu putea să nu fie, ci numai că este pentru că este. Ea este cu totul gratuită și nefondată: în întregime atârnată de libertate, care nu este un fundament" (Pareyson, 1989: 12).

9. În *Ce este metafizica?* Heidegger ne amintește că e diferit să sesizezi totalitatea ființării în sine și să te simți în mijlocul ființării în totalitatea ei. Primul lucru e imposibil, cel de-al doilea ni se întâmplă constant. Și ca dovadă a felului cum se petrece acest lucru citează stări de plictiseală (care se aplică ființării în totalitatea ei), dar și bucuria pe care o simțim în prezența ființei iubite.
10. Problema este: extrag definiția din evidența pe care mi-o dă senzația (și abstracția fantasmei care vine după aceea) sau precunoașterea definiției e aceea care-mi permite să abstrag esența? Dacă intelectul activ nu restabilește forme anterioare, ci e doar purul mecanism care-mi permite să individualizez forme în act în *synolon* [compusul de formă și materie], ce anume este această facultate? E ușor de căzut în erezia arabă și de zis că e unic pentru toți; chiar și în acest caz, a spune că e unic nu înseamnă că este imutabil și universal; ar putea fi un intelect activ cultural, ar putea fi facultatea de a individualiza și a decupa formele conținutului. În cazul acesta, codul, furnizat de segmentarea *operată* de intelectul activ, ar determina natura și exactitatea referinței! În *Poetica* (1456 b 7 – notează Aubenque) se spune: „Ce ar mai avea de făcut vorbirea dacă lucrurile ar apărea ca de la sine și n-ar mai avea nevoie de vorbire?". Aubenque (1962: 116) citează o pagină din *Înșiruiri*. Însă fiindcă nu se pot aduce în discuție lucrurile însele, ci trebuie să ne servim de numele lor ca de simboluri, noi bănuim că ceea ce se petrece în nume s-ar petrece și în lucruri, ca în cazul pietricelelor care se folosesc pentru a număra. Dar între nume și lucruri nu există asemănare completă, numele sunt în număr limitat, și de aici pluralitatea definițiilor, pe când lucrurile sunt infinite ca număr (și infinite sunt și accidentele lor).
11. Peirce (CP 2.37) deplânge faptul că Andronic a pus *Categoriile* la începutul *Organonului*, pentru că nu e vorba de o carte de logică, ci de metafizică, în care se înșiruie ingredientele realității. Poate că și Peirce e influențat de lecturi neoplatoniciene datând de sute de ani ale *Categoriilor*, dar imediat după aceea evidențiază faptul că în acel tratat metafizica e bazată pe categorii lingvistice. În altă parte va repeta că primul lucru care-l frapează pe cititorul *Categoriilor* este incapacitatea aristotelică de a trasa „orice deosebire între gramatică și metafizică, între moduri de a semnifica și moduri de a fi" (CP 3.384).
12. De fapt, Gianni Vattimo răspunde că există o dreaptă și o stângă heideggeriană (în sensul în care există o dreaptă și o stângă hegeliană). Prin dreapta se urmărește o întoarcere la ființă în forma unei lecturi apofatice, negative și mistice; pentru stânga este vorba de a da o interpretare aproape „istoristă" slăbirii ființei, și

deci de a regăsi istoria unui „lung adio", fără a încerca vreodată de a o face prezentă, „nici măcar ca termen care stă permanent dincolo de orice formulare" (1984: 18).

13. Pentru un experiment mental în această direcție, a se vedea studiul meu „Charles Sanders Personal. Modele de interpretare artificială", în Eco *et. al.*, 1986 (acum în Eco, 1990).
14. Așa cum nutrim aspirația la nemurire și dorința de zbor, aspirăm întotdeauna la făgăduința că ar exista undeva o zonă de libertate absolută. Dar tocmai libertatea e cea care pune limita. Luigi Pareyson, în ultimii ani ai vieții sale, vorbea de o Ontologie a Libertății. Mutând accentul pe actul liber cu care ne apropiem de ființă pentru a vorbi despre ea, recunoștea că adevărata luptă se dă între libertate și nimic. Pareyson cosea la loc – ni se pare – acea ruptură pe care Heidegger o pusese între ființare și ființă. Ființa este încă aceea de la Aristotel, despre care se vorbește în multe moduri, și vorbind despre ea desenăm continuu granițele a ceea ce este. Dar lupta cu nimicul și victoria asupra nimicului – al cărei triumf mut ar consta în sfârșitul cuvântului – constau în actul de curaj prin care interogăm orizontul în care trăim. Dacă există în el angoasă, este pentru că în fața plurivocității ființei simțim angoasa libertății noastre. Vorbind, riscăm să afirmăm drept adevăr ceea ce alții vor numi mâine eroare, să impunem sau să sugerăm ca pe cel mai mare bun ceea ce apoi se va revela a fi răul. Limita se naște tocmai dintr-o condiție de absolută libertate, iar această limită sfârșește prin a se impune până și celei mai libere dintre ființe, anume Dumnezeu. În perspectiva lui Pareyson (care era credincios și creștin) nici măcar credința în Dumnezeu a religiilor revelate nu ne scutește de acest risc al erorii și al răului și de vârtejul amețitor pe care libertatea îl încearcă în fața ființei: pentru că Dumnezeu îi apare ca primul și supremul act de libertate, dar în acest risc originar al său Dumnezeu ar fi acceptat să conțină în sine umbra răului. Să ne fie permis să dezbrăcăm această afirmație de conotațiile ei gnostice. Problema este că nu-i adevărat că, dacă Dumnezeu n-ar fi fost, atunci totul ar fi posibil. Chiar înainte de Dumnezeu, ființa ne vine în întâmpinare cu niște „nu"-uri, care nu sunt altceva decât afirmația că unele lucruri noi nu putem să le spunem. Noi sesizăm ca Rezistență acest avertisment profund și ascuns care expune la risc continuu (inclusiv la riscul răului) orice căutare din partea noastră a adevărului și orice afirmare de libertate a noastră.

2. Kant, Peirce și ornitorincul

1. Deseori Polo îmbogățește universul zoologic, și prin experiența trăită (sau prin reconstituirea unor povestiri verosimile) îi adaugă și un soi de pisică (în versiunea toscană, sau de gazelă, în originalul francez) care dintr-o „pungă" de sub ombilic secretă „moscado", cu un parfum delicat. Astăzi știm că animalul există, și l-am identificat ca Moscus Moschiferus: și dacă nu-i o gazelă, prea puțin îi lipsește să fie, pentru că e o specie de cerb, care în pielea părții abdominale, în partea de dinaintea deschizăturii prepuțiale, secretă un mosc cu parfum pătrunzător.
2. Vezi Lowell Lecture IX, 1865 (WR: 471-487), „On a method of searching for the categories", 1886 (WR 1: 515-428) și „On a new list of categories", 1867 (WR 2: 49-48).
3. Cât despre păcatele de triadism compulsiv, Peirce ne oferă în privința lor un bun exemplu în cea de-a unsprezecea Lowell Lecture, unde se hazardează să compare prima triadă cu Sfânta Treime, iar Ground-ul este asemănat cu Sfântul Duh; ceea ce ne-ar autoriza să nu mai luăm în serios toată problema, dacă nu s-ar întâmpla ca între atâtea lucruri vagi să nu-și găsească locul cercetarea a ceva foarte important.
4. E adevărat că se îngrămădesc adesea în jurul Obiectului Imediat umbre ambigue, ca atunci când se spune că este și el un icon (CP 4.447), că e o idee ca Ground-ul și e o calitate de senzație individualizată la nivel perceptiv (8.183), că e un percept (4.539), în timp ce în alt loc era identificat cu semnificatul (2.293). Dar aceste oscilații sunt la o adică un indiciu al faptului că în formarea Obiectului Nemijlocit ajung să se unească toate momentele preliminare ale unui proces ce se stabilizează în el.
5. Cf. *Detached ideas on vitally important topics*, 1898 (CP 4. 1-5). Chiar dacă în CP 7.540 Peirce greșește în privința morții lui Kant, datând-o în 1799.
6. În *Antropologia* (I, 38-39) se vede cum și în cursurile de la o vârstă înaintată Kant schița (măcar ca pe un auxiliar didactic) un sumar de teorie a semnului – neoriginal, ci dator doctrinelor tradiționale, de la Sextus Empiricus la Locke, și poate și lui Lambert, dar care demonstrează un interes respectuos pentru tematica semiotică. Interese semiotice sunt prezente și în unele scrieri precritice ca „Forma și principiile lumii sensibile și inteligibile" 10. Pentru Kant și semiotică, vezi Garroni (1972 și 1977), Albrecht (1975, IV) și, de asemenea, Kelemen (1991).
7. Cf. nota 12 la *Introducerea* lui Diego Marconi și Gianni Vattimo pentru ediția italiană din Rorty, 1979.

8. „Desigur, în gândirea lui Kant, funcțiile categoriale logice îndeplinesc un rol foarte însemnat, dar el nu ajunge la extinderea fundamentală a conceptelor de percepție și de intuiție la câmpul categorial. De aceea el nu distinge nici măcar între conceptele înțelese ca semnificații generale ale cuvintelor și conceptele ca specii ale reprezentării generale *orientate* și, în fine, ca obiecte generale, respectiv corelate intenționale ale reprezentărilor generale. Kant alunecă încă de la început pe terenul unei teorii metafizice a cunoașterii pentru că se apucă de «salvarea» critică a matematicii, a științei naturii și a metafizicii, înainte de a fi supus cunoașterea ca atare, sfera cuprinzătoare a actelor în care se împlinesc obiectivarea prelogică și gândirea logică, unei critici și unei clarificări analitice esențiale înainte de a fi redus conceptele logice primitive și legile la originea lor fenomenologică" (*Cercetări Logice* VI, 66).
9. *Cf.* obiecțiile lui Marconi-Vattimo în *Introducerea* la Rorty 1979 : xix.
10. Datorez această reflecție lui Ugo Volli (comunicare personală). Pentru taxonomiile din încercările de limbi universale cf. Eco, 1994. A se vedea și în cartea de față 3.42. și 4.2.
11. Pentru operele kantiene folosesc următoarele sigle : *Critica rațiunii pure* (CRP/A și CRP/B, după cum e vorba de prima sau de cea de a doua ediție) ; *Critica facultății de judecare* (CFJ) ; *Prolegomena* (P) ; *Logica* (L). Sunt folosite traducerile citate în bibliografie. Pentru CRP, deși mă raportez la traducerea lui Colli, trimiterile sunt la paginile din ediția Academiei.
12. Deși pentru aceste *Grundsätze* este preferabilă traducerea lui Colli („Propoziții fundamentale ale intelectului pur"), prefer să mă mențin la denumirea mai tradițională pentru simplul fapt că voi folosi adesea *propoziție* în sensul de conținut al unui enunț și s-ar cădea în oarecare confuzie.
13. *Lezioni di psicologia* [*Lecții de psihologie*], Bari : Laterza 1986 : 60.
14. În *Prolegomene* (§18) se vorbește și despre un fel de gen supraordonat de judecăți empirice (*empirische Urteile*), care au fundament în percepția simțurilor și față de care judecățile de experiență adaugă conceptele care au origine în intelectul pur. Nu mi se pare clar cum anume aceste judecăți empirice se diferențiază de judecățile perceptive, dar cred (fără să vreau să fac filologie kantiană) că în lucrarea de față se poate restrânge compararea la judecăți perceptive și judecăți de experiență.
15. CRP/B : 107. Așadar, în legătură cu deosebirea dintre judecată perceptivă și judecată de experiență, „chestiunea nu-i deloc rezolvată" (Martinetti, 1946 : 65). Își dădea seama de asta și Cassirer (1918), care însă menționează faptul numai în nota 20 din capitolul III, 2 : „Trebuie evidențiat că o astfel de expunere a cunoașterii empirice... nu e atât descrierea unui efectiv dat de fapt, cât mai degrabă construirea unui caz-limită... În sine, din punctul de

vedere al lui Kant, nu se dă nici o «judecată singură» care să nu revendice și vreo formă de «universalitate»; nu există propoziție «empirică» care să nu includă în sine vreo aserțiune «a priori»: fiindcă deja forma însăși a judecății conține această revendicare de «validitate universală obiectivă»". De ce o afirmație cu atâta greutate apare doar în notă? Pentru că E. Cassirer știe să extrapoleze cu bun-simț și coerență sistematică ceea ce Kant ar fi trebuit să spună răspicat, excluzând orice altă formulare ambiguă. Ceea ce, însă, nu a făcut.

16. În rândurile de față lăsăm neprecizat dacă a perceput pietrele, însă, ca să zicem așa, a refulat perceptul, sau dacă percepe numai în momentul în care răspunde, interpretând amintiri de senzații vizuale încă nelegate între ele.
17. Marconi, 1997 m-a prevenit atunci când deja terminasem studiul de față, dar mi se pare că paginile pe care el le dedică schematismului kantian (146 și urm.) îi subliniază acestuia în chip eficace natura procedurală.
18. Vezi în legătură cu aceasta Garroni (1968: 123; 1986, III, 2,2), dar și De Mauro (1965, II, 4), care totuși deplângea tăcerea lui Kant în ce privește limbajul, vedea bine că problema se contura (nerezolvată) tocmai în plexul care leagă schema de semnificat.
19. Despre încurcata poveste a rumegătoarelor, vezi *Analitici secondi* (II, 98, 15 și urm.) și *Parti degli animali* (642b-644a 10 și 663b și urm.), precum și Eco: „Corna, zoccoli, scarpe" [„Coarne, copite, pantofi"]: trei tipuri de abducție, acum în Eco, 1990: 227-233.
20. Pe de altă parte, să ne plasăm din punctul de vedere al unui Adam ipotetic, care ar vedea pentru prima oară o pisică fără să mai fi văzut alte animale. Pentru acest Adam pisica va fi schematizată drept „ceva care se mișcă", și pentru moment această calitate a ei îl va face asemănătoare apei și norilor. Dar este de imaginat că foarte curând Adam va pune pisica la un loc cu câinii și cu găinile, printre corpurile mișcătoare ce reacționează imprevizibil la o solicitare a sa și destul de previzibil la o chemare a sa, distingând-o de apă și de nori, care par ele să se miște, dar sunt insensibile la prezența sa. Cineva ar vorbi aici de o formă de *pre-categorial perceptiv* care precedă categorizarea conceptuală și prin care animalitatea ce se percepe la vederea câinelui sau a pisicii nu are încă nimic de-a face cu genul ANIMAL pe tema căruia semantica se întreține cel puțin începând din vremea arborelui lui Porfir. Totuși, nu intenționez deocamdată să introduc această noțiune de „pre-categorial" pentru că, așa cum vom vedea în 3.4.2 în legătură cu procesele așa-zise de „categorisire", acest mod de a se exprima implică o noțiune de categorie care nu este cea kantiană.
21. Este vorba de ceea ce în „Coarne, copite, pantofi" (*cf.* acum Eco, 1990) defineam ca *abducție creatoare*. Vezi despre aceasta Bonfantini și Proni, 1980.

22. *Opus Postumum*: 231, nota 1. Tot Mathieu, în Introducere, observă că, „fie şi păstrând structura necesară a categoriilor, tot se poate lua în considerare o activitate spontană *ulterioară*, pe care intelectul ar realiza-o pornind de la categorii, dar fără să rămână oprit la ele... construind nu pur şi simplu ceea ce *derivă* din ele, ci tot ceea ce s-ar reuşi oricum a se gândi şi fără să se cadă în contradicţie" (p. 21). Probabil că, pentru a ajunge la aceste îndrăzneli, Kant va fi avut nevoie să treacă prin reflecţia estetică a celei de-a treia *Critici*; numai atunci „se naşte un nou schematism – schematismul liber, fără concepte, *al imaginaţiei* – capacitatea originară de organizare a percepţiilor" (*cf.* Garroni, 1986: 226).
23. V. Mathieu, Introducere la *Opus Postumum*: 41-42. Aspectul cel mai interesant al acestei probleme este că, pe măsură ce Kant atribuie mai multă putere constructivă intelectului, o face deoarece pare convins că *continuum*-ul ar arăta (cum spuneam în primul studiu din cartea de faţă) nişte linii de tendinţă; adică, cu atât mai mult el vrea să demonstreze faptul că (exprimându-ne printr-o formulă peirceană) există legi generale operative în natură şi, firesc, aşadar, există o realitate obiectivă a speciilor. Ar fi apoi interesant să arătăm că Peirce, cu cât se apropie de această concepţie realistă, cu atât mai mult se depărtează de primul Kant. *Cf.* în acest sens Hookway, 1988: 103-112.
24. *Cf.* Apel, 1995. Subiectul transcendental al cunoaşterii devine comunitatea care aproape „în chip evoluţionist" se apropie de ceea ce poate deveni cognoscibil „in the long run", cu ajutorul proceselor de încercare şi eroare. *Cf.* şi Apel, 1975. Aceasta ne face să recitim polemica anticarteziană şi refuzul admiterii de date incognoscibile, care s-ar putea defini şi ca o precaută şi preventivă distanţare faţă de ideea kantiană de lucru în sine. Obiectul Dinamic debutează ca lucru în sine, dar în procesul interpretării devine din ce în ce mai adecvat – chiar dacă numai în mod potenţial.
25. În acest sens trebuie citită redistribuirea kantiană din partea lui Popper (1969). „Atunci când Kant a afirmat: «intelectul nostru nu-şi trage propriile-i legi de la natură, ci i le impune acesteia», avea dreptate. Dar greşea când considera că respectivele legi erau neapărat adevărate sau că noi am reuşi fără îndoială să le impunem naturii. Natura, destul de adesea, se opune foarte eficace, obligându-ne să ne părăsim legile noastre deoarece sunt respinse; dar cât timp trăim, mai putem să încercăm" (I, 1, v). De aceea, Popper reformulează: „Intelectul nu-şi trage propriile-i legi din natură, ci caută să-i impună acesteia – cu variabilă putinţă de succes – legile pe care le inventează liber" (I, 8).
26. „E fulgerarea clipei, de neprins, eternă" (Fabbrichesi, 1981: 483).
27. Sau şi: „Prin *feeling* înţeleg acel tip de conştiinţă care nu implică nici o analiză, comparaţie sau orice alt proces şi nici nu constă în

întregime sau în parte din vreun act prin care un fenomen de conștiință se distinge de un altul, ceva care are propria-i calitate pozitivă ce nu constă în nimic altceva și care este în el însuși tot ce este" (CP 1.306).

28. Habermas (1995) subliniază critica psihologismului pe care Peirce o începe încă din Harvard Lectures. Însuși procesul de interpretare e „anonimizat", „depersonalizat": mintea poate fi văzută ca relație între semne. Aceasta îl face pe Habermas să vadă la Peirce un dezinteres pentru procesul de comunicare ca eveniment intersubiectiv, ceea ce-i permite lui Oehler (în Ketner, 1995) să-i răspundă subliniind, dimpotrivă, momentele în care Peirce se dovedește sensibil la comunicarea dintre subiecți. Dar se știe, pe Peirce îl poți face să spună orice, în funcție de felul cum îl întorci. Rămâne faptul că mi se pare posibil să explic procesul de iconism primar fără să fac recurs la fapte sau reprezentări mentale, fără să trădez spiritul lui Peirce.
29. Să se observe că în această fază nu se poate afirma nici măcar că senzația ar prezenta vreo asemănare cu *ceva* care era în obiect sau în câmpul stimulator (în cazul unei senzații de roșu știm foarte bine că în obiect nu se află roșul, e cel mult un pigment, sau un fenomen luminos, căruia noi îi răspundem cu senzația de roșu). Am putea chiar să avem doi subiecți, unul daltonist (care confundă roșul cu verdele), iar celălalt nu, așa încât senzația primului subiect să fie diferită de a celui de-al doilea, dar pentru amândoi să rămână un răspuns constant la stimul și amândoi să fie educați să răspundă „roșu" la stimulul respectiv. Ceea ce voim să spunem este că ar exista permanent, pentru fiecare, un raport constant între stimul și senzație (și că printr-un accident cultural cei doi pot să interacționeze liniștiți, numind împreună, și mereu, focul „roșu" și pajiștile „verzi").
30. *Cf.* Mameli (1997, 4): „Deoarece Peirce gândește și arată că inteligibilitatea nu e o caracteristică accidentală a universului, că ea nu e un simplu epifenomen al felului cum sunt lucrurile, ci e o caracteristică pe care o «formează» universul, rezultă de aici că o teorie a inteligibilității este și o teorie metafizică asupra structurii universului".
31. În legătură cu aceasta trimit la Sebeok, 1972, 1976, 1978, 1979, 1991, 1994.
32. În acest sens, Ransdell (1979: 61) poate să susțină că, fiind date cele două posibile teorii ale cunoașterii (cunoașterea e reprezentare a obiectului și cunoașterea e percepție nemijlocită a ceea ce obiectul este în sine), propunerea peirceană se prezintă ca o sinteză dinamică între cele două poziții.
33. Fumagalli (1995: 167) relevă că „teoria judecății perceptive e una dintre ultimele porțiuni ale filosofiei peirceene care vede lumina"

și-i subliniază întreaga noutate. Între altele, lămurește faptul că perceptul lui Peirce nu e un *sense datum*, un *quale*, ci „este deja rodul unei elaborări cognitive neconștiente, care sintetizează datele într-o formă structurată", altfel spus, „un construct rezultând din operații psihologice pe datele simțurilor pure, pe stimulii nervoși" (1995: 169).

34. Una dintre încercările cele mai fructuoase de a interpreta relația dintre proces și judecată perceptivă mi se pare cea a lui Innis (1994, 2), unde se trasează paralele convingătoare între Peirce, Dewey, Bühler, Merleau-Ponty, Polany.
35. Pentru aceste sugestii trebuie să-i fiu recunoscător lui Perri, 1996 (I.II.3) și lui Nesher, 1984.
36. Ms 410, citat în Roberts (1973: 23-24). În CP 2.277 Peirce reliefează faptul că, dată fiind categoria iconilor, cei care cuprind simple calități sunt *imagini*, cei ce reprezintă relații diadice sunt *diagrame*, cei care prezintă un paralelism între caracteristicile a două obiecte sunt *metafore* (și mi se pare că termenul este folosit în sensul larg de „similitudine conceptuală").
37. Privitor la un concept de motivare a semnelor, care nu exclude convenționalitatea lor, și prezența concomitentă de reprezentări alternative, ambele *motivate*, a se vedea *Tratatul* 3.5.

3. Tipuri cognitive și conținut nuclear

1. Uneori, filiația este explicit citată, chiar dacă în grabă (*cf.*, printre alții, Johnson, 1989: 116), alteori critic discutată (*cf.* Marconi, 1997: 145-148 – dar nu întâmplător e vorba de un autor, la urma urmei, „continental").
2. „Desigur, în gândirea lui Kant, funcțiile categoriale logice îndeplinesc un rol foarte însemnat, dar el nu ajunge la extinderea fundamentală a conceptelor de percepție și intuiție la domeniul categorial... De aceea el nu distinge nici măcar între concepte ca semnificații generale ale cuvintelor și concepte ca specii ale reprezentării generale *directe* și, în fine, ca obiecte generale, adică, cu alte cuvinte, corelate intenționale ale reprezentărilor generale" (*Cercetări logice* VI, §66).
3. Multe dintre aceste întrebări nu s-ar fi ivit dacă n-aș fi citit în fază de manuscris Violi (1997) și – în faza ajunsă la final a lucrării de față – Marconi (1997), la care voi trimite frecvent. Acordul cu Violi e aproape total; în ce-l privește pe Marconi, voi sublinia atunci când este cazul unele puncte în care mi se pare că abordările noastre sunt diferite.

4. În *Tratat* (1975: 247) afirmasem că semioza perceptivă e un postulat al semioticii. În respectiva carte, și în faza la care ajunsese discuția semiotică în acel moment, părea important de subliniat natura socială și culturală a sistemelor de semne. Efortul de a găsi o definiție a conținutului în termeni de interpretanți, prezentați cu toții public de către repertoriul, și el „public", al enciclopediei, urmărea să scoată problema semnificatului din secătuirea mentalismului sau, cel puțin, dintr-o recurgere la subiect, care în anii aceia era identificat (după părerea mea, în chip riscant) în adâncimile inconștientului. *Tratatul* se încheia tocmai de aceea cu observația că problema subiectului era, fără îndoială, importantă, dar pentru moment trebuia să rămână exclusă dintr-o semiotică înțeleasă ca logică a culturii. De această excludere am rămas permanent nemulțumit, și o amendam prin introducerea în ediția franceză a acelei părți din *Tratat* dedicată producției semnice: „Aș corecta astăzi afirmația potrivit căreia capacitatea noastră de a recunoaște un obiect ca *token*, sau ocurență a unui *tip* general, este un postulat al semioticii. Dacă există semioză până și în procesele perceptive, capacitatea mea de a considera foaia de hârtie pe care scriu ca dublul altor foi de hârtie, sau de a recunoaște un cuvânt pronunțat ca repetare a unui tip lexical, sau de a-l identifica în Jean Dupont pe care-l văd astăzi pe același Jean Dupont pe care l-am cunoscut acum un an, este un proces în care semioza intervine la nivel elementar. Și deci posibilitatea de a recunoaște raportul dintre *token* și *type* nu poate să fie definită ca un postulat decât în cadrul prezentei discuții despre producerea semnelor, în același sens în care, pentru a explica modul de utilizare a unui instrument de navigație ce servește la a arăta latitudinea, se dă ca deja demonstrat faptul că pământul se învârte în jurul soarelui – pe când acest «postulat» redevine o ipoteză științifică de dovedit sau de falsificat în cadrul unui excurs astronomic" (*La production des signes*, Paris, Livre de poche, 1992). Dar chestiunea e că, chiar și în *Tratat*, accentul era pus pe viața socială a semnelor, nu pe probleme de gnoseologie, altfel n-ar fi început cu un capitol care vorbea despre o Logică a Culturii (și nu a naturii). Cu toate acestea, excluderea înfăptuită de mine nu era așa de radicală pe cât părea, și îi sunt recunoscător lui Innis (1994, 1) pentru faptul că a scos în relief toate locurile din *Tratat* în care (deși doar o „postulasem") repet că semioza perceptivă e o problemă semiotică centrală și că e indispensabil să ne gândim la o definire semiotică a perceptelor (de ex., 3.3.3). Nu puteam fi indiferent față de această problemă, dat fiind că în scrierile mele pre-semiotice, cum este *Opera aperta* [*Opera deschisă*], mă inspirasem în sens larg din fenomenologie, de la Husserl la Merleau-Ponty, și din psihologia percepției, de la transacționaliști la Piaget. Dar evident că acea „postulare" în loc de abordare (care se voia a fi o simplă

Pentru orice informație filologică, îi sunt recunoscător lui Alfredo Tenoch Cid Jurado, care a scris, pentru folosința mea personală strictă, un studiu până acum inedit, „Un cerb numit cal". *Cf.* și reflecția lui Todorov asupra aspectelor semiotice (1982, II).

11. Despre discutarea dezbaterii Locke-Berkeley vezi Santambrogio (1992, I).
12. Cazurile de referință izbutită aduc în criză teoriile potrivit cărora nu ar exista „semnificat transcendental". Poate că este greu, și uneori imposibil, de definit semnificația transcendentală a unui text sau a unui sistem articulat și complex de propoziții și că în acest caz intră în scenă o derivă interpretativă. Dar dacă atunci când îi spun cuiva *a sunat cineva la ușă, du-te, te rog, și deschide*, acesta sau aceasta (atunci când colaborează) se duce să deschidă ușa și nu fereastra, înseamnă că la nivelul experienței cotidiene noi tindem să atribuim nu numai un semnificat literal enunțurilor, ci și să asociem în mod constant anumite nume cu anumite obiecte.
13. Dat fiind că nu consider necesar să intru în termenii dezbaterii, trimit pentru o rezumare a ei deosebit de fidelă la Gardner (1985, 11) și pentru o serie de propuneri judicioase la Johnson Laird (1983, 7). Despre imagini vezi și Varela, 1992 și Dennett, 1978.
14. Neisser (1976) ar postula și în caz de instrucțiuni verbale activarea de „hărți cognitive", de aceeași natură ca și *schemata*, ce ar orienta percepția.
15. Referința izbutită, deoarece e un comportament ce interpretează semnul, este și ea o formă de interpretant. Despre referentul ca interpretant implicit *cf.* Ponzio, 1990, 1.2.
16. Despre această dezbătută chestiune, Goodman (1990) sugerează să încercăm să traducem substantivul cu un verb: ca și cum, în loc să ne întrebăm despre conceptul de „responsabilitate", ne-am întreba ce anume vrea să spună „a fi sau a se simți responsabil de ceva".
17. Marconi (1995, 1997) vorbește de o dublă competență lexicală: cea *inferențială* și cea *referențială*. Mi se pare că acest ultim tip de competență ar trebui să se despartă în cele trei fenomene diferite ale instrucțiunilor pentru recunoaștere, pentru identificare, pentru reperare și, firește, nu ar trebui să se identifice cu executarea de acte de referință (după cum vom vedea în 5).
18. Cu mult timp în urmă mă mirasem de ce la Paris mulți taximetriști orientali dovedeau că nu cunosc prea bine orașul, în timp ce se presupune că un taximetrist, ca să obțină licența, trebuie să dovedească o competență însemnată în ce privește harta locală. Întrebându-l odată pe unul dintre aceștia, evident surprins într-un moment de sinceritate, el a răspuns: „Păi, când unul dintre noi se prezintă cu documentele la examen, dumneavoastră sunteți în stare să spuneți dacă fotografia de pe document este cu adevărat a lui?". Așadar, speculând faptul proverbial că toți orientalii sunt

la fel pentru occidentali, şi invers, un singur candidat competent se prezenta de mai multe ori la examen, arătând documentele de identitate ale propriilor săi conaţionali incompetenţi. Documentul de identificare oferea CNP-ul împreună cu numele propriu (cu toată precizia cerută), dar situaţia interculturală făcea ca instrucţiunile pentru identificare să fie foarte scăzute pentru examinatori, făcându-i să opteze pentru un examen generic şi nu individual.

19. Pe aceleaşi principii am încercat să sprijin o etică elementară (*cf.* „Când intră în scenă celălalt, se naşte etica", în Martini, F.M., şi Eco, U., *In cosa crede chi non crede?* [*În ce cred cei care nu cred*] Roma: Atlantide 1996; acum şi în *Cinci scrieri morale*, Milano: Bompiani, 1997. [Vezi şi ed. rom., Polirom, 2001; Pontica, 1998-n.t.]
20. Bruner (1990: 72). Dar a se vedea şi Piaget 1995, II, vi. Copilul în diferite stadii ale dezvoltării lui aplică iniţial ideea de viaţă la tot ceea ce mişcă şi apoi, treptat, numai animalelor şi plantelor, dar această idee de viaţă precedă orice învăţare categorială. Atunci când copilul percepe soarele ca pe ceva viu, el efectuează o subdiviziune a *continuum*-ului care este încă precategorială. *Cf.* şi Maldonado (1974: 273).
21. Pentru o serie de texte tomiste legate de acest lucru (*De ente et essentia* vi; *Summa Theologiae* 1, 29 2 la 3; I, 77, 1 ad 7; I, 79, 8 co; *Contra Gentiles* III, 46) vezi tratarea la Eco, 1984, 4.4.
22. Pentru o viziune a clasificărilor mult mai aderentă la obişnuinţele noastre lingvistice efective, vezi Rastier (1994: 161 şi urm.).
23. Considerând conceptul exprimat de pronumele *Eu* ca pe unul dintre acele „primes" ale sale – şi mi se pare judicios să admit că sensul subiectivităţii proprii, ca opusă restului lumii, este astfel, dar se vede că este numai la un anumit stadiu al ontogenezei – Wierbicka (1996: 37) consideră că această idee, întrucât e universală, comună tuturor culturilor, nu poate fi interpretată. De aceea, faţă de propunerea ca *Eu* să poată fi interpretat ca „pronumele care se referă la sau denotă în general subiectul actului de enunţare", inventează ca probă negativă faptul că, în acest sens, enunţul *eu nu sunt de acord cu cel care vorbeşte acum* ar trebui să fie tradus „cel ce vorbeşte acum nu este de acord cu cel care tocmai vorbeşte". Rezultatul ar fi evident absurd, dar aceasta prevede un vorbitor fundamental stupid. În realitate, enunţul trebuie interpretat ca „subiectul acestui act de enunţare nu este de acord cu subiectul actului de enunţare la care se referă".
24. Inconvenientele legate de această identificare dintre semnificat şi propoziţie sau marca exprimată verbal se regăsesc şi atunci când se cere să interpretăm nu nişte obiecte vizibile, nici adevărate sau presupuse imagini mentale, ci şi hipoiconuri, adică tablouri şi desene. A se vedea, de exemplu, *Languages of art* de Nelson Goodman

(1968). Cartea valorifică experiența unui filosof al limbajului pentru a căuta să legitimeze existența limbajelor vizuale și încearcă să construiască niște categorii semiotice adecvate, așa cum se întâmplă cu paginile despre „eșantioane" și „exemplificări" sau despre diferența dintre artele autografe și artele alografe. Și totuși, Goodman rămâne legat de o idee propozițională (și verbală) a denotării. Când se întreabă dacă un tablou în tonalitate cenușie ce reprezintă un peisaj denotă proprietatea cenușiului sau este denotat de predicatul „cenușiu", dacă un obiect roșu exemplifică proprietatea roșului sau dacă exemplifică predicatul „roșu" (caz în care se ridică problema dacă exemplifică predicatul „rouge" pentru francez) sau dacă exemplifică denotatul aceluiași predicat, Goodman caută doar să redea un fenomen de comunicare vizuală, ce se poate capta în termeni lingvistici, dar nu spune nimic despre funcția semnificantă pe care (să zicem) o capătă un obiect în timpul unui film pentru cine a asistat cu câteva clipe mai înainte la o scenă sângeroasă. El face distincții subtile între o *man-picture* și *picture of a man* și-și pune numeroase probleme privind modalitățile denotative ale unui tablou ce i-ar reprezenta împreună pe ducele și ducesa de Wellington. Acesta ar denota în același timp cuplul, parțial l-ar denota pe duce, ar fi în ansamblul său o *two-person-picture* și în parte o *man-picture*, dar nu l-ar reprezenta pe duce ca două persoane, și așa mai departe. Sunt chestiuni ce se pot ridica numai dacă se înțelege tabloul ca echivalent al unui șir de enunțuri. Dar cine privește portretul (afară de cazul extrem în care el ar fi folosit cu scopuri documentar-istorice sau signalectice) nu-și traduce propria experiență în acești termeni. A se vedea mai degrabă felul cum Calabrese (1981) identifică semnificanți plastici ai unor semnificanți eminamente vizuali. Categoriile puse în joc, dincolo de problematica asemănării, sunt, de exemplu, opoziții ce privesc decupajul încadrării, poziția mâinilor, raportul dintre figură și spațiul de fundal, direcția privirii și, ca urmare, raportul dintre un tablou ce arată că știe că este privit de spectator și un altul în care personajul privește ceva, dar nu privește spectatorul, și așa mai departe. Un portret nu-mi spune numai că văd o *man-picture* și nici că ceea ce văd este ducele de Wellington (între paranteze fie zis, aceasta mi-o spune tăblița de pe rama tabloului, nu imaginea), ci și faptul dacă bărbatul acela e simpatic, în plină sănătate, trist, neliniștit. A spune verbal că surâsul Giocondei e „ambiguu" sau „tulburător" e o simplă interpretare a ceea ce imaginea îmi comunică. Însă aș putea identifica (modificând imaginea leonardescă pe un computer) trăsăturile minime care fac surâsul acela tulburător, pe care alterându-le surâsul ar deveni un rânjet sau o strâmbătură neexpresivă. Aceste trăsături eminamente vizuale sunt cruciale și pentru a interpreta portretul ca referire la o persoană sau la o stare de lucruri.

25. Noile abordări cognitive au recuperat, desigur, acest spațiu prelingvistic sau extralingvistic, chiar dacă par uneori a se împotrivi să-l considere ca pe un spațiu semiozic. A se vedea, de exemplu, poziția lui Jackendoff. Poziția sa este că gândirea e o funcție independentă de limbaj și că input-urile pentru procesele cerebrale nu sosesc numai pe cale auditivă, ci și pe alte canale, vizuale, termice, tactile, din percepția organelor interne (proprioceptive). Merită să observăm că pentru fiecare dintre aceste canale diferite semiotici speciale au studiat procese semiozice ce se desfășoară tocmai la aceste niveluri. Dar problema unei semioze perceptive nu este dacă o imagine sau o secvență muzicală ar putea fi analizată în termeni „gramaticali", problemă proprie unei semiotici speciale. Este dacă tipul cognitiv găzduiește și informații ce provin de la aceste canale. Jackendoff pare să fi admis rolul de informații vizuale și subliniază de exemplu că reprezentarea unui cuvânt în memorie pe termen lung nu cere numai o triplă partiție, de structuri fonologice, sintactice și conceptuale, ci poate să conțină și o parțială structură 3D, sau că „a cunoaște semnificația unui cuvânt care denotă un obiect fizic implică în parte să știi cum apare acest obiect" (1987, 10.4). Același lucru ar avea loc și pentru propoziții ce exprimă scene sau situații complexe. De exemplu, în Jackendoff (1983, 9) dezambiguizarea unei expresii ca *the mouse went under the table* ar cere vizualizarea a două situații, una în care ceva *se duce* să se bage sub masă, alta în care ceva *trece* pe sub masă. Totuși, mi se pare că n-a apucat să discute alte canale senzoriale, poate din cauza dificultății de a verbaliza astfel de experiențe.
26. Faptul însă că, așa cum observă și Violi (1997, 1.3.4), calitățile vizuale sunt mai ușor de interpretat decât cele olfactive și tactile depinde de structura noastră fiziologică și de istoria evoluției noastre: cei din Evul Mediu știau și ei că există simțuri *maxime cognoscitivi*, cum sunt vederea și auzul. Noi reușim să ne amintim și să interpretăm mai bine senzațiile pe care am fi în stare să le reproducem: putem să reproducem printr-un desen, chiar și neîndemânatic, ceea ce am văzut și putem să reproducem un sunet sau o melodie pe care am ascultat-o; nu putem să reproducem și nici să producem (voit) un miros și un gust (în afară de cazurile particulare, cum sunt producătorii de parfumuri și bucătarii; dar nu o fac cu propriul lor corp, ci amestecând substanțe). Această incapacitate de *a face cu corpul* se transformă într-o incapacitate (sau o capacitate mai mică) de a interpreta și până și a-și aminti (noi ne amintim o melodie și știm s-o reproducem, nu ne amintim cu aceeași intensitate parfumul de violete, pe care-l evocăm mai degrabă asociindu-l cu imaginea florii sau cu o situație în care l-am perceput). Se situează aparte cazul pipăitului: noi reușim să reproducem pe corpul altuia sau pe al nostru, și cu ajutorul

corpului nostru, multe senzații tactile (nu pe toate, de exemplu nu pe aceea a catifelei). Această natură mixtă a tactilului explică de ce poate să fie folosit uneori ca *medium* cognitiv, de exemplu în alfabetul Braille, ca să nu mai spunem de multe cazuri de solicitare intenţională de afecte sau senzaţii neplăcute, în raporturi erotice sau conflictuale. Nu mă pronunț asupra raportului dintre receptare și producere pentru animale, care au alte resurse senzoriale.

27. Pentru *frames* vezi Minsky, 1985. Pentru *scripts* vezi Schank și Abelson, 1977. Pentru o reprezentare 3D de comportamente și acțiuni corporale *cf.* Marr și Vaina, 1982. Pentru furie vezi Greimas, 1983.
28. Sau folosind modele 3D precum cele ale lui Marr și Vaina, 1982. Să presupunem că există o ființă (de exemplu, unul dintre cărturarii aceia serioși despre care se spune că studiau în mod obișnuit încă de mici și care de aceea nu s-au jucat niciodată) căreia i s-ar explica în cursul unei dezbateri despre traducere cum se face când se sare mărunt și des în sensul lui *to skip*. Deoarece în atmosfera aceea ar fi prea puțin demn să i se explice prin arătare, având încredere în capacitatea sa de a înțelege și a formula propoziții, i s-ar traduce în cuvinte instrucțiunile conținute în tabelul lui Nida. Și iată că acesta ar fi în măsură să se întoarcă în propria-i grădină și să aibă, pentru prima oară, experiența primară corespunzătoare.
29. Gibson, 1966 : 285 ; Prieto, 1975. *Cf.* și Johnson-Laird (1933 : 120) : un artefact e văzut ca membru al unei categorii nu atât din motive morfologice, ci pentru că apare potrivit pentru o anumită funcție. Vezi și Vaina, 1983 : 19 și urm.
30. Despre raportul dintre tipuri cognitive și reacții corporale și motorii a se vedea Violi (1997, 5.2.4) : „Dacă într-o perspectivă whorfiană eram obișnuiți să ne gândim la limbă ca la o placă turnantă între gândire și culturi, acum sistemul lingvistic capătă o funcție de mediere și între trup și gândire".
31. A vorbi doar despre „figuri ale minții" ar postula tradiționalul *homunculus* care le percepe și regresia respectivă de homunculi la infinit ; vezi în privința aceasta și Edelman (1992 : 79-80). Însă s-ar putea spune că reprezentarea 3D nu face parte din reprezentarea semantică, ci mai degrabă servește accesului la reprezentare (Caramazza *et. al.*, 1990). *Cf.* în această privință și Job, 1995. Pentru problema care urmează, a dublei codificări, *cf.* de exemplu, Benelli, 1995.
32. De obicei dimineața ne amintim în mod destul de clar ce anume am făcut, am văzut sau am spus seara, înainte de a merge la culcare (și nu doar în termeni vizuali, ci și auditivi, de exemplu). Însă atunci când ne deșteptăm după o abundentă libație serală, ne amintim că am spus sau am făcut ceva (și suntem în stare să

ne-o exprimăm nouă înșine sau altora în termeni verbali), dar nu reușim să reconstituim „iconic" ce anume s-a petrecut. Spunem că s-a creat un prag prin care ne amintim în termeni iconici ce s-a întâmplat de la nouă până la miezul nopții (înainte să fi depășit doza suportabilă de alcool), pe când despre ceea ce s-a petrecut după aceea am păstrat doar o amintire „propozițională" (de aici situația exploatată în atâtea filme comice despre personajul care-și amintește că a făcut sau a spus cu o seară înainte un lucru îngrozitor, și știe bine asta, dar nu mai izbutește să reconstituie scena).

33. *Cf.* Fillmore, 1982; Lakoff, 1987; Wierbicka, 1996; Violi, 1997 2.2.2.1 și 3.4.3.1.
34. Această discuție despre celibatari exemplifică destul de bine deosebirea dintre o semantică formală și o semantică cognitivă. Ne face să ne gândim la cunoscuta problemă după care, dacă bărbierul satului e cel care-i rade pe toți bărbații care nu se rad acasă, cine-l rade pe bărbierul satului? În termeni cognitivi (și odată am pus întrebarea asta la doi copii), răspunsurile sunt multiple și toate sunt rezonabile: bărbierul e o femeie, bărbierul nu se rade niciodată și are o barbă foarte lungă, bărbierul e un urangutan dresat, bărbierul e un robot, bărbierul e un băiat imberb, bărbierul nu se rade, ci își arde barba (de aceea e poreclit Fantoma de la Operă), și așa mai departe. Dar pe plan logic, pentru ca întrebarea să aibă un sens, trebuie să ne imaginăm un univers compus doar din bărbați care de obicei se rad.
35. Pe de altă parte, și lăsând pentru o clipă mistica fantastică, există un congres de astronomi care discută despre steaua N4, dispărută de un milion de ani, a cărei lumină este pusă în evidență doar cu aparaturi complexe; astronomii știau foarte bine cum s-o identifice și asociază numelui ei un CM făcut din informații destul de sofisticate; totuși, în timp ce ei vorbesc, fiecare are despre N4 un TC care cuprinde procedurile pe care ei le urmează pentru a o identifica și semnalele (de orice gen ar fi acestea) pe care le primesc atunci când o focalizează.
36. Neisser (1987:9) vorbește de scheme cognitive, dar precizează că ele nu sunt nici categorii, nici modele; de fapt, apar ca sisteme de așteptare, întemeiate pe experiențe anterioare, care orientează construcția judecății perceptive. Totuși admite: „Nu pot să spun ce anume sunt: n-am știi cum să caracterizăm pre-cerințele structurale ale percepției până ce nu vom fi în stare să descriem informația pe care cel ce percepe o prelevează. Sunt puține motive ca să credem că aceste structuri preliminare au multe în comun cu modelele cognitive de care depinde categorisirea; și avem toate motivele să credem că sunt foarte fin acordate cu proprietățile ecologice relevante din lumea reală".

37. În cele ce urmează, voi ține seama de Rosch, 1978, Rosch & Mervis, 1975, Rosch *et al.*, 1976, Neisser, 1987, Lakoff, 1987, Reed, 1988, Violi, 1997.
38. S-ar putea obiecta că aceste teste sunt viciate de faptul că subiectul trebuie să răspundă verbal; pariez că, perceptiv și emoțional, oricine distinge o pereche de pantaloni de smoking de o pereche de *hot pants* roz cu aceeași repeziciune cu care distinge pantalonii de o geacă. Dar am ales, bineînțeles, un exemplu ironic, pentru că e evident că distingem o banană de un măr mai bine decât deosebim un măr renet de un măr ionatan.
39. „Deoarece semantica unei limbi nu e separabilă de o semantică a lumii naturale, schemele pe care le folosim pentru înțelegerea limbajului nu sunt diferite de cele pe care le folosim pentru înțelegerea lumii. Dacă experiența despre lume nu e reductibilă la niște inventare limitate și preformate, tot astfel nu este nici sensul lingvistic" (Violi, 1997, 11.1).
40. Violi (1997, 5.2.2) evidențiază: „Ne gândim la obiectele de manufactură: un scaun, un pat, o cămașă – toate sunt obiecte a căror funcție e definibilă de un act intențional pe a cărui bază se va dezvolta un program motor definit și comun tuturor obiectelor de tipul respectiv. Toate scaunele sunt obiecte pe care mă așez urmând aceeași succesiune de acțiuni, toate paharele sunt obiecte din care beau în același fel etc. Când trec de la acest nivel la cel supraordonat, la categoria mobilelor, de exemplu, nu mai pot să identific un program motor unic, pentru că mobila nu dă naștere unei singure interacțiuni comune, ci mai multor tipuri diferite de acțiuni". Această insistență asupra rolului corporalității în a determina și semnificatul, și categorisirile ne readuce la tema oportunităților [*affordances*] și constituie unul dintre punctele de cotitură ale cognitivismului contemporan față de semantica tradițională.
41. Reed (1988: 197) se întreabă de ce, odată elaborată o categorie a îmbrăcămintii, e mai greu de recunoscut ca îmbrăcăminte o cravată-papion decât o cămașă. Depinde de faptul că s-au definit veșmintele ca fiind ceva pe care ni-l punem pe noi ca să ne fie cald, și în acest caz un papion n-ar putea fi îmbrăcăminte. Dar testul ar obține rezultate diferite dacă în loc de categoria hainelor i s-ar propune subiectului categoria articolelor de vestimentație. Mă tem însă că în acest caz categoria mai mult decât funcțională ar fi de tip comercial, și iată că în acest caz micul papion ar sta foarte bine alături de cămăși și de curele pentru că se cumpără din aceleași magazine sau se păstrează la un loc cu pantalonii și cu batistele în garderobă sau în dormitor, și nu în bibliotecă sau în bucătărie. La un anumit nivel de percepere categorială se pot pune la un loc o bicicletă și un automobil printre Vehicule, dar

atunci când categoria e cea a obiectelor de făcut cadou pentru aniversări, bicicleta va fi asociată cu ceasul și cu fularul, iar automobilul riscă să rămână exclus din grup.

42. Consider că cele pe care le numesc tipuri hibride corespund cu ceea ce Violi (1997, 9, 1) numește „valoare medie".
43. Unii sugerează că, dacă ni se cere să desenăm un triunghi, de obicei desenăm un triunghi echilateral. Nu intenționez să discut dacă lucrul acesta se datorează amintirilor din școală sau faptului că atât în natură, cât și în cultură formele triunghiulare pe care le vedem (cum ar fi munții și piramidele egiptene) sunt mai ușor de raportat la motivul echilateralului decât la cel al triunghiului dreptunghic (chiar dacă în general munții sunt mai curând triunghiuri scalene). Ceea ce face aceste experimente puțin relevante pentru o discuție despre tipurile cognitive ca prototipuri este valența lor statistică. Să presupunem că 99% din populația mondială desenează un triunghi ca echilateral. Ar rămâne un 1%, practic egal cu întreaga populație italiană, care s-ar comporta altfel. Acum să se ceară unui reprezentant din cei 99% și unui reprezentant din cei 1% să hotărască dacă ceva e triunghiular mai curând decât pătrat sau circular: îmi închipui că aici ar exista consens. Aceasta ne-ar spune că nu e necesar ca TC-ul triunghiului să se identifice cu prototipul cel mai răspândit din punct de vedere statistic.
44. Lakoff (1987:49) distinge între categorii ca efecte de clasificare și *kinds*, dar nu distinge între *kinds* și categorii. La p. 54 o numește categorie pe aceea de cauză, în sensul că există un prototip al felului cum și de ce un lucru trebuie să fie considerat drept cauză (un agent face ceva, un pacient îl suportă, interacțiunea lor constituie un eveniment aparte; parte din ceea ce agentul face schimbă starea pacientului, există un transfer de energie între agent și pacient etc. – toate sunt trăsături ce mi se pare că privesc doar cauzalitatea umană). Deci, în cazul cauzei, Lakoff vorbește de categorie în sens kantian; totuși, lista *frames*-urilor sau cazurilor gramaticale oferite pentru a defini cauza ne face să ne gândim (în termeni kantieni) nu la categorie, ci la schemă. Încă o dată apare o ambiguitate care ar fi putut să fie micșorată tratând cu mai multă acuratețe istoria conceptului de categorie.
45. Găsesc că-i ciudat faptul că subiecți normali nu l-au definit și ca pe ceva în formă de cutie, greu de deschis atunci când e în mers sau când se oprește între un etaj și altul, dat fiind că tocmai aceste două proprietăți explică claustrofobia instinctivă pe care acest mijloc de transport o inspiră multora. Poate că întregul eșantion anchetat era compus numai din agorafobici.
46. Observă Lakoff (1978:66): „Efectele prototipale sunt reale, dar superficiale. Se nasc dintr-o varietate de surse. E important să nu

confundăm efectele prototipale cu structura categoriei așa cum e dată de modelele cognitive". A se vedea binemeritata confuzie pe care Lakoff o creează în privința opiniilor obișnuite și a utilizărilor posibile ale lui *mamă* (și paginile lui par deosebit de profetice – sau cel puțin strălucite ca pionierat – în ce privește dezbaterile actuale asupra clonării și a inseminării artificiale).

47. Trimit la Violi (1997, 6.13.2) în ce privește diferența dintre caracter prototipal categorial și caracter tipic al semnificatului.
48. Situația nu ar fi diferită de cea imaginată de Locke pentru senzații (*Eseu* II, xxxii, 15): „Nici ideile noastre simple n-ar putea în vreun fel să fie acuzate de falsitate dacă, din cauza structurii diferite a organelor noastre, ar fi stabilit că același obiect trebuie să producă idei diferite în spiritul unor oameni diferiți în același timp: de exemplu, dacă ideea unei violete produsă în spiritul unui om de către ochii săi ar fi aceeași pe care o produce în spiritul altui om o gălbenea, și invers. Asta fiindcă, lucrul neputându-se afla niciodată /.../, n-ar ajunge în nici un fel să fie confundate în nume ideile astfel obținute, și n-ar fi nici o falsitate, nici în unele, nici în celelalte. Deoarece toate lucrurile ce au structura unei violete și producând constant ideea pe care el o numește albastră și cele având structura florii de gălbenea producând în mod constant ideea pe care el cu tot atâta constanță a numit-o galben, oricare ar fi în mintea lui acele aparențe, el ar putea deosebi lucrurile pentru nevoile sale cu tot atâta regularitate prin aparențele acelea și ar putea înțelege și semnifica deosebirile marcate de numele albastru și galben, ca și cum aparențele și ideile din mintea lui, primite de la cele două flori, ar fi exact ca și ideile care sunt în spiritul celorlalți". Reformulată de Wittgenstein, problema sună astfel: „Să presupunem că fiecare are o cutie în care există ceva pe care noi îl numim «coleopter». Nimeni nu poate privi în cutia celuilalt și fiecare spune că știe ce este un coleopter numai privindu-și coleopterul său. Dar s-ar putea ca fiecare să aibă în cutia lui un alt lucru. Am putea chiar să ne imaginăm că acest lucru s-ar schimba continuu" (*Cercetări filosofice* I, 293).
49. Numai Maria Corti m-a privit cu surprindere, spunându-mi: „Ah, tu ești, dar ce-ai făcut, ți-ai schimbat pieptănătura?" (Istoric).
50. O variantă a acestei experiențe s-a petrecut la secția mea universitară. Am intrat (inopinat și fără barbă) în biroul unei colege care a vorbit cu mine câteva minute fără să arate vreo surpriză. Numai după ce eu ieșisem, un student prezent acolo a întrebat-o dacă eram cu adevărat eu și, în fața uimirii ei la întrebarea aceea, a subliniat faptul că nu aveam barbă. În momentul acela colega mea a realizat asta. Explicația este că mă cunoștea de foarte mulți ani, adică de când încă nu aveam barbă. Dar în aceeași

după-amiază colega a trecut prin fața biroului meu și prin ușa deschisă a zărit, așezat la masa mea, un personaj care n-ar fi trebuit să fie în locul acela. A avut o clipă de perplexitate, apoi, evident, și-a amintit că eram eu fără barbă. Ea mă cunoștea *anterior* bărbii, dar în biroul acela (ne transferaserăm acolo de câțiva ani) mă văzuse întotdeauna *post*-barbă. S-ar părea deci că ea folosea în legătură cu mine două tipuri fizionomice diferite, să zicem unul privat și altul profesional. O altă experiență care ar trebui să fie comună persoanelor ce au scăderi simțitoare în greutate ca urmare a unor diete periodice este să-i întâlnească pe alții care se grăbesc să le spună cât le găsesc de slabe sau mai grase decât de obicei; afirmația nu coincide niciodată cu starea subiectului, și anume subiectul aude că e definit ca mai gras când a pierdut cel puțin opt kilograme și slăbit atunci când le-a pus la loc. Ceea ce înseamnă că cel ce emite judecata compară persoana cu tipul pe care și l-a construit în timp mai înainte și că acesta era bazat pe situația subiectului la prima sau la cea mai semnificativă întâlnire. În raporturile sociale suntem mai grași sau mai slabi nu în relație cu răspunsul cântarului, ci în relație cu tipurile fizionomice pe care și le fac alții.

51. Să se observe, între altele, că, dacă ar fi posibile tehnici de clonare totală, în care clonatul nu numai că ar avea același corp, dar și aceleași gânduri, aceleași amintiri și același patrimoniu genetic cu al arhetipului, atunci și indivizi ca Gianni ar deveni replicabili ca un roman sau ca o compoziție muzicală; ar exista o „partitură" pentru a-l produce pe Gianni după bunul plac.
52. În mod vădit, trebuie să luăm în considerare cazul în care eu și interlocutorul meu avem o bună familiarizare cu SV2. Altminteri toți avem experiențe de incertitudine, există oameni care sunt, de exemplu, în stare să recunoască *Appassionata* (sau *Michelle*) de la primele note, dar nu și *Gli addii* (sau *Sergeant Pepper*) – dar asta e același lucru cu a spune că-l recunoaștem pe Johann Sebastian pentru că lucrează în toate zilele cu noi și avem, în schimb, dificultăți să-l recunoaștem pe Ludwig de fiecare dată când îl întâlnim după zece ani.
53. Vezi în legătură cu aceasta unele mențiuni interesante ale lui Merrell (1981: 165 și urm.).
54. Dacă parametrul timbric contează așa de puțin, vom putea spune oare că *A cincea* de Beethoven cântată la mandolină este aceeași compoziție? Intuitiv, nu – cel mult, vom recunoaște linia melodică. De ce ne mulțumim, în schimb, cu transcrierea lui SV2? Evident, pentru că cea de-a doua e o compoziție pentru instrument solist, pe când prima e o operă simfonică, și în execuția la mandolină nu se trece numai de la un timbru la altul, ci se pierde complexitatea timbrică esențială operei. Câte reduceri ale

corpului orchestral suntem dispuși să suportăm ca să spunem că execuția aceea e tot *Simfonia a V-a* de Beethoven? SV2 transcrisă pentru ocarină ar mai fi oare SV2 așa cum rămâne transcrisă pentru flaut? Dacă fluier începutul lui SV2 eu „interpretez" SV2 sau îi dau doar un fel de parafrază, ca și cum aș spune că *Logodnicii* este povestea a doi logodnici? Sau nu cumva, fluierând, ofer doar un suport mnemonic ca să evoc tipul, ca atunci când spun că *Logodnicii* e cartea care începe cu „Brațul acela al lacului Como"? Și ce se întâmplă cu *Logodnicii* tradus în franceză? E ca SV2 transcris pentru flaut? Amân pentru altă dată răspunsul la aceste întrebări și la altele, de mare însemnătate pentru o teorie a traducerii zise intersemiotice (pentru care trimit la Nergaard, 1995), dar mai puțin esențiale pentru problema pe care o discut aici.

55. Cred că aceasta se apropie de al doilea dintre cele două cazuri luate în considerare de Marconi (1997, 3): competență inferențială intactă și competență referențială rea *versus* competență referențială bună și competență inferențială rea.
56. Bruggen ar fi în stare să-și identifice TC-ul cu CM-ul, dar în acest caz am fi în fața aceleiași competențe pe care o are zoologul în privința șoarecelui, și am văzut că ne interesează numai competența pe care o avem și noi în comun cu zoologul.

4. Ornitorincul între dicționar și enciclopedie

1. Diego Marconi (1986, Apendice) a examinat o serie de dicționare, bilingve și monolingve, din Evul Mediu până în secolul al XVIII-lea, și a constatat că definițiile (sau glosele) apar (atunci când apar, și nu e vorba de niște simple repertorii de cuvinte permise): (i) ca sinonim în altă limbă; (ii) ca instrucțiune pentru identificarea sau producerea referentului (vezi, de exemplu, Sextus Pompeius Festus, secolul al II-lea, *De verborum significatu*, pentru care *murie* (saramura) se obține pisând sare grunjoasă într-un mojar și adunând-o într-un vas de lut etc; (iii) ca adevărate liste de leme de cuvinte dificile orientate spre traducerea în cuvinte simple (dar problema competenței dicționariale este aceea a definiției cuvintelor simple!); (iv) prin sinonime *adulterate* = to counterfeit or to corrupt); (v) folosind latina ca limbă privilegiată (*ambiguo* = „anceps, obscurus").
2. Inconvenientele metodei lui Wilkins (1668) sunt cele pe care le-am evidențiat în cazul definirii *bachelor* la Katz și Fodor (a se vedea Eco, 1975, 2, 10).

3. Chiar și atunci când psihologii cognitiviști vorbesc despre activitate categorială se referă în mare parte la o primă capacitate de a subsuma experiența în clasificări pe care le-am putea numi sălbatice. De exemplu, Bruner *et al.* (1956 : 1) vorbesc despre clase de „situații periculoase", în care suntem în chip firesc înclinați să introducem : o alarmă aeriană, un piton deranjat în timp ce se urca într-un copac, reprosul făcut de un superior.
4. Pentru aceste informații, *cf.* Alan Rey, ed., *Le Robert. Dictionnaire Historique de la Langue Française.* Paris : 1992.
5. Sau se procedează așa cum mulți dintre noi ne organizăm biblioteca proprie. Dacă *Estetica* lui Croce stătea acum zece ani în secțiunea numită „Estetică", în momentul în care începem o cercetare gnoseologică, cartea se poate muta (până la sfârșitul cercetării) la secțiunea „Cunoaștere". Criteriul e personal, dar aceasta nu înseamnă că-i mai puțin pertinent, odată fixate regulile de reperare.
6. Din această categorie de proprietăți ce se pot șterge la nivelul CN nu fac parte numai cele cu caracter taxonomic. Marconi (1997 : 43) dă exemplu de două aserțiuni care, din perspectiva sa, ar fi ambele necesare, dar constituind competența comună, deoarece prima e universală, iar cea de-a doua particulară : (i) *aurul are numărul atomic 79*, (ii) *37 este al treisprezecelea număr prim.* Enunțul (i) nu reflectă, desigur, competența comună, și aș accepta să-l consider „necesar", adică neanulabil, în cadrul discursului științific. Ar putea să nu mai fie astfel mâine, când s-ar descoperi că paradigma de astăzi nu dă seamă în mod adecvat de diferența dintre elemente. Un bijutier distinge aurul de o contrafacere pe baza propriilor sale criterii pe care le-aș defini empirice (nu mă interesează care), iar pentru rest oamenii obișnuiți au despre aur un TC destul de vag, ceea ce le permite falsificatorilor să facă să treacă cu ușurință drept aur ceea ce nu este. Cât despre (i), ar putea fi mai „constrângătoare" decât (ii) dacă s-ar accepta distincția kantiană între judecăți analitice și judecăți sintetice *a priori*. În fapt, Kant avea să spună că cunoștințele noastre despre număr depind de schematismul transcendental, pe când cea despre aur e un concept empiric (de fapt, Kant presupunea că știe cum se poate genera numărul 37, dar nu și cum s-ar putea determina ce anume este aurul). Este între cele două enunțuri o deosebire care nu mi se pare cuprinsă complet de către opoziția universal și necesar *vs* particular și necesar. Desigur, (ii) nu ține de CN : ne este de ajuns să știm că 37 e un număr mai mic decât 38 și mai mare decât 36, și cum poate fi generat. Dacă ni s-ar spune să ne ducem să cumpărăm atâtea alune câte se pot număra pe baza celui de-al treisprezecelea număr prim, cred că ne-am întoarce cu mâinile goale. Aceste observații ne îngăduie să spunem că a nega faptul

că șoarecii sunt MAMIFERE, că aurul are numărul atomic respectiv și că 37 este al treisprezecelea număr prim, din punctul de vedere al CN-ului sunt toate trei afirmații irelevante, tocmai pentru că sunt importante (și neanulabile) numai din punctul de vedere al unei cunoașteri sectoriale mai elaborate.

7. Ce anume percepem când vedem pe cineva că-și pune cămașa pe sub sacou? Nu vedem, însă știm că acea cămașă acoperă și spinarea. O știm pentru că avem un TC al cămășii întemeiat pe experiențe perceptive (și productive). Ar rămâne opțional faptul că are un guleraș și ce fel, dacă are mâneci lungi sau scurte, însă dacă are manșete, atunci are mâneci lungi. Însă, în *Totò și viața fără griji*, soția, foarte zgârcită, îi impune soțului să îmbrace o cămașă făcută numai din guler, plastron și manșete. Restul va fi acoperit de sacou și nu-i nevoie să risipească material inutil. Totò, pe bună dreptate, obiectează că, dacă din întâmplare i se va face rău în tramvai și cineva i-ar scoate sacoul, toți și-ar da seama de păcăleala aceea rușinoasă: el spune astfel că, de fapt, în cazul acesta cei de față și-ar da seama că au integrat niște stimuli incompleți cu un TC forte, ajungând astfel să pronunțe o judecată perceptivă greșită. În momentul respectiv, cei de față ar hotărî că ceea ce percepuseră ei drept cămașă nu era decât o *falsă* cămașă. Dar soția (excluzând posibilitatea acestui incident) speculează asupra propriei ei încrederi de nezdruncinat în existența unor TC-uri care cuprind trăsături neanulabile.
8. Pe de altă parte, Walt Disney a reușit să ne facă să recunoaștem ca șoarece un animal cu coadă și cu urechi de șoarece, dar biped și cu bust antropomorf. E îndreptățit să ne întrebăm dacă l-am fi recunoscut imediat ca șoarece dacă nu ne-ar fi fost de îndată prezentat ca Mickey Mouse. În acest caz am spune că numele, sugerându-ne un CN, ne-a orientat să aplicăm cu indulgență TC-ul (iar convenția iconografică a făcut restul).
9. Povestea este atât de uimitoare și, din multe alte motive, încă e controversată (unele mărturii sau articole științifice din epocă sunt greu de reperat, cum admit și istoricii), iar bibliografia atât de complicată pe care eu o voi respecta din câte am învățat de la Burrell (1927) și Gould (1991), trimițând la ei pentru referințe bibliografice mai complete. Când înșeși referințele lui Burrell sunt incomplete, înregistrez între paranteze „Cit. Burrell". Avertizez, de altfel, că pe Internet am găsit 3.000 de adrese privind ornitorincul, dintre care unele cu totul accidentale (persoane sau instituții care s-au hotărât să-și intituleze „Ornitorincul" cluburi, librării *et similia*), însă altele demne de interes și care merg de la centre universitare până la cei ce consideră ornitorincul cea mai bună demonstrație a existenței lui Dumnezeu, la grupuri fundamentaliste care, odată vădită vechimea ornitorincului

comparativ cu alte mamifere, se întreabă cum se face că acest mic animal a putut să migreze de pe Muntele Ararat, la sfârșitul Potopului, până în ținuturile australiene.

10. *Account of the English colony in the New South Wales*, 1802: 62 (cit. Burrell).
11. *The Naturalist Miscellany*, Plate 385, 386 (cit. Burrell).
12. *General Zoology*, vol. I (cit. Burrell).
13. Pentru Home *cf.* „A description of the anatomy the *Ornithorhynchus paradoxus*", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, part 1, nr. 4, pp. 67-84. Pentru Geoffroy de Saint-Hilaire vezi „Extraits des observations anatomiques de M. Home, sur l'échidné", *Bulletin des Sciences par la Société Philomatique*, 1803; „Sur les appareils sexuels et urinaires de l'Ornithorynque", *Mémoires du Museum d'Histoire Naturelle*, 1827. Pentru Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris, 1809.
14. Cu condiția să nu se manifeste prin limbaj, ci prin comportament. Puneți zece oameni să mărșăluiască prin deșert și, după zile întregi de sete, faceți-i să întâlnească trei palmieri și un ochi de apă: toți zece se vor repezi spre apă, și nu spre palmieri. Au recunoscut apa? Problema e rău pusă, desigur că au recunoscut ceva pe care toți îl doresc în egală măsură, dar am putea spune că l-au recunoscut ca apă numai după ce-i vom fi făcut să-și interpreteze verbal comportamentul sau numai după ce doi dintre noi ne-am fi înțeles între noi să-l interpretăm în felul acesta – și iată că ne-am întors la punctul de unde am pornit.
15. Analiza lui Hjelmslev (1943), potrivit căreia spațiul semantic acoperit de termenul francez *bois* nu coincide cu cel acoperit de cuvântul italian *legno* [lemn], ne spune, desigur, despre categoria „bois" că ea poate să cuprindă pentru un vorbitor francez atât lemnul de foc, cât și lemnul de construcție (care pentru un englez ar fi doar *timber*) și o mulțime de copaci pe care noi, italienii, o numim *bosco* [pădure]. Această segmentare a *continuum*-ului poate corespunde cu ceea ce Davidson, negând-o, numește schemă conceptuală. Dar e sigur că un francez are un TC pentru copac și un altul pentru pădure, chiar dacă limba lui îl obligă să folosească un termen omonim. În același fel în care noi, italienii, distingem foarte bine fiul fiicei noastre de fiul fratelui nostru, chiar dacă avem (altfel decât francezii) numai termenul omonim *nipote* [nepot, nepoată] pentru a-i indica pe amândoi.
16. *Prolegomena* de Hjelmslev datează din 1943. „Two dogmas of empiricism" de Quine e din 1951. *The Structure of Scientific Revolutions* a lui Kuhn e din 1962. Că mai apoi cele două filoane s-au dezvoltat pe cont propriu este altceva. Hjelmslev îl cunoștea pe Carnap, din raporturi personale pot să mărturisesc că Kuhn nu-l cunoștea pe Hjelmslev, dar își făgăduise să revadă tradiția

structuralistă înainte de a scrie lucrările pe care nu le-a putut termina înainte de moarte; nu știu cât anume cunoaște Quine din tradiția structuralistă.

17. În orice caz, iată cum gândea acest lucru în „The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics" (*Philosophy and Phenomenological Research*, 1944): „Noi putem accepta concepția semantică a adevărului fără să renunțăm la o atitudine gnoseologică oarecare; putem să rămânem realiști ingenui, realiști critici sau idealiști, empiriști sau metafizici – sau orice altceva eram înainte. Concepția semantică e complet neutră în ceea ce privește toate aceste chestiuni". *Cf.* Bonfantini, 1976, III, 5 și Eco, 1997.
18. Dacă luăm exemplul tarskian în mod ingenuu, ne aflăm în aceeași situație ca a editorilor lui Saussure care au reprezentat raportul dintre semnificant și semnificat cu un oval împărțit în două, unde în partea inferioară stă cuvântul *arbre* și în partea superioară micul desen al unui arbore. Or, semnificantul *arbre* este cu siguranță un cuvânt, dar desenul arborelui nu se vrea a fi și nu poate fi un semnificat sau o imagine mentală (deoarece este, la o adică, un alt semnificant, neverbal, care interpretează cuvântul ce stă dedesubt). Dat fiind că desenul elaborat de editorii lui Saussure nu voia să aibă nici o ambiție formală, ci doar o funcție mnemonică, putem face abstracție de el. Dar cu Tarski problema e mai serioasă.
19. Consfătuirea, cu titlul „W.VO. Quine's Contributions to Philosophy", a avut loc la International Center of Semiotic and Cognitive Studies a Universității din San Marino în mai 1990. Actele consfătuirii sunt acum în Leonardi, P., și Santambrogio, M., eds. 1995.
20. Vorbesc despre hartă, nu despre „fizionomia" locurilor: pentru problema aceasta sunt valabile observațiile făcute în 3.7.9.
21. Aș dori să trimit la o cercetare mai veche despre lătratul câinelui (care apare acum în Eco și Marmo, 1989). Cercetarea luase naștere (cu ocazia seminarului despre semiotica medievală) observând noi că diferiți autori din epocă, vorbind despre diferitele forme expresive ce trebuiau opuse limbajului uman articulat, citau întotdeauna *latratus canis* împreună cu geamătul infirmilor sau cu cântecul cocoșului. Deoarece era vorba de clasificări foarte complicate, încercaserăm să trasăm pentru fiecare autor un soi de arbore taxonomic, și făcând asta, ne dăduserăm seama că lătratul canin, geamătul infirmilor și cântecul cocoșului ocupau, în funcție de autori, un nod diferit din arbore (și câteodată apăreau ca exemple ale aceluiași comportament semiozic, iar alteori ca și cazuri diferite). Medievalii aveau obiceiul (nu știu cât de demn de disprețuit, dar, cu siguranță, opus modernilor) să spună lucruri noi prefăcându-se că repetă ceea ce alții spuseseră înaintea lor, drept care e întotdeauna greu de înțeles când anume au poziții

contrarii față de tradiția anterioară. Acel experiment ne arătase cu claritate că discuții aparent analoage despre fenomenele comunicative ascundeau deosebiri adânci de sistem. Pe scurt, și fără a mai intra în amănunte, pentru un gânditor lătratul câinelui era un lucru, iar pentru altul altceva. Același comportament, în lumina sistemului, căpăta semnificații diferite. Și totuși, era vorba de același fenomen pe care fiece autor îl percepea ca și ceilalți (era vorba de experiența obișnuită de a auzi niște câini lătrând). Încă o dată, era vorba de enunțuri observative analoage (*e un câine care latră*) sau de-a dreptul de enunțuri semiotice la urma urmei omoloage (*câinii sunt animale care latră*), din care cauză, chiar la distanță de câteva secole, cu toții dădeau impresia că au același CN despre *câine*. Și totuși, în lumina cadrului de considerații ale fiecăruia, și deci în cadrul a diferite CM-uri, câinele acela care lătra reprezenta un fenomen diferit. Lătratul câinelui era precum casa de cărămidă din Vanville.

22. *Cf.* în această privință Picardi în Introducerea la Davidson, 1984 (ed.it.) și Picardi, 1992. Picardi (1992 : 253) se întreabă care este raportul dintre teoriile de care un interpret trebuie să dispună ca să înțeleagă o limbă și teoriile pe care el trebuie să le construiască din când în când pentru fiecare interlocutor individual în fiecare stadiu al conversației. Nu mi se pare că Davidson face ceva ca să dezlege acest nod și tocmai pentru că-i lipsește, poate din motive lingvistice, o deosebire între *langue* și *parole* sau între *semnificat* al termenilor unei limbi și *sens* al enunțurilor.
23. Vezi în legătură cu aceasta observațiile lui Alac, 1997.
24. Trimit în privința aceasta la analiza făcută de Zijno, 1996 asupra pozițiilor lui Davidson și Sperber-Wilson. Este clar că nici unul dintre acești autori nu susține că nu există unele convenții lingvistice și că, în fine, urmărim toți anumite regularități, fie pentru a presupune anumite credințe în interlocutor, fie pentru a contracta pertinențe și a elabora inferențe asupra situației de comunicare. Cu toate acestea, se pune accent pe munca de a „micșora la minimum dezacordul", lăsând de înțeles că, având o bună teorie asupra vorbitorului, ne putem lipsi de o teorie asupra limbii. Și totuși, când se spune că „a comunica înseamnă a încerca să modifici mediul cognitiv al unui alt individ" (Zijno, 1996, 2.1.1.) și că „un mediu cognitiv pentru un individ este totodată mulțimea faptelor care-i sunt manifeste" (Sperber și Wilson, 1986 : 65), acest *mediu cognitiv* ajunge să semene mult cu ceea ce eu numesc TC, și pentru a-l presupune în vorbitor trebuie să am și eu o reprezentare a lui în formă de CN. Interferența, contractul privesc efortul de a face compatibile în mod public sferele noastre de cunoaștere. Este cazul exemplului meu cu Ayers Rock. E clar că, dacă cineva îmi spune că Ayers Rock e un animal, deduc de aici că mediul său

cognitiv e nu numai destul de neasemănător cu al meu, dar și față de cel asupra căruia se concordă public. A minimaliza dezacordul înseamnă a-l face pe celălalt să accepte măcar în parte un CN pasibil de acceptabilitate de către Comunitate. Cel mult pot să extind principiul de caritate dincolo de granițele normale, dacă vorbesc cu un primitiv care vede cu adevărat Ayers Rock ca pe un animal. Dar accept să-mi adaptez orizontul meu cognitiv la al său numai cu scopul unei interacțiuni comunicative, pe care consider oportun s-o salvez cu orice preț. După aceea, continui să gândesc că muntele acela *nu este* un animal. Ca s-o spunem pe șleau, principiul popular potrivit căruia nebunilor li se dă întotdeauna dreptate nu înseamnă că Comunitatea acceptă punctul lor de vedere. Că, eventual, Comunitatea o fi greșit și ar avea dreptate cel pe care noi îl considerăm un nebun, aceasta e o altă chestiune: istoria ne învață că adesea așa s-au petrecut lucrurile, și Comunitatea a avut nevoie de ceva timp ca să modifice ceea ce, prin regulă socială, toți considerau just. În definitiv, contractarea nu instituie un ambient cognitiv, ci ține cont de mediile cognitive anterioare, le corectează, încearcă să le omogenizeze.

25. A spune că se fac contracte din când în când nu înseamnă că nu se sedimentează treptat convenții mai puternice și mai stabile. *Cf.* Dummett, 1986: 447-458. O frumoasă viziune asupra negocierii semnificatului se află la Bruner, ale cărui merite constau în a fi pus problema *Meaning*-ului în centrul Științelor Cognitive. Nu numai că el afirmă că cultura face semnificațiile *publice* și *coparticipative* (și nu-i e străină ideea peirceană a *caracterului public* al interpretanților), dar de asemenea susține că, oricât de ambigue și de polisemice ar fi discursurile noastre, noi suntem întotdeauna în stare să facem public semnificatul lor *negociindu-l* (1990:13).
26. Asupra ștrumfilor reflectează și Marconi, 1997, 5, citând articolul meu „Schtroumpf und Drang", în *Alfabeta*, 5 septembrie 1979 (acum în *Sette anni di desiderio* [*Șapte ani de dorință*], Milano: Bompiani, 1983: 265-271).
27. Citez în original deoarece, după cum observasem în articolul meu, traducerea italiană folosește un număr de *puffi* inferior numărului de *schtroumpf* din textul în franceză.
28. Cum este universul cognitiv al ștrumfilor? Dat fiind că ei numesc fără alegere ștrumf casa, pisica, șoarecele și celibatarii, faptul probabil înseamnă că nu posedă aceste concepte și că nu știu să deosebească o pisică de un celibatar? Ori au un sistem al expresiei (un lexic, în special) destul de sărac, dar un sistem al conținutului cel puțin tot atât de amplu și de articulat pe cât sunt experiențele îngăduite de mediul lor? Sau, iarăși, cum limba ștrumfilor permite să se spună și *Ștrumfa a cincea de Beethoven*, și *Simfonia ștrumfă*

de Beethoven, și *Simfonia a cincea de Ștrumf* (dar niciodată a *ștrumfa ștrumfă de Ștrumf*), poate că au un lexic tot atât de bogat ca al nostru și recurg la omonimul bun la toate din motive de lene, de afazie, din răsfăț sau din dorință de secret? Dar folosirea unui singur cuvânt pentru atâtea lucruri nu i-o fi făcând să vadă lucrurile, toate, unite printr-o ciudată rudenie? Dacă este Ștrumf un ou, o cazma, o ciupercă, n-or fi trăind într-o lume unde legăturile dintre cazma, ou și ciupercă sunt mult mai nuanțate decât în lumea noastră și a Gargamellei? Iar dacă ar fi așa, aceasta le-ar conferi ștrumfilor un contact mai adânc și mai bogat cu totalitatea lucrurilor sau i-ar face nepricepuți să analizeze în chip corect realitatea, îngrădindu-i în universul lor imprecis în materie de [treburi specifice] *pidgin*-ul lor? Toate acestea sunt întrebări pe care nu mă simt în stare să le rezolv aici, dar pe care le enumăr ca să spun că poveștile lui Peyo, chiar dacă au fost concepute pentru copii, pun niște probleme semiotice adulților.

5. Însemnări despre referință ca încheiere de contract

1. De exemplu, cel folosit în Santambrogio (1992), care se ocupă de referirea la „obiecte generale". Santambrogio dorește să studieze felul cum se pot trata în termeni de cuantificare enunțurile despre obiectele generale, și într-o semantică veri-funcțională problema prezintă oarecare interes, dar consider că, într-un astfel de caz, *a se referi la ceva* devine sinonim cu *a vorbi despre ceva*. De fiecare dată când vorbim, vorbim despre ceva, dar în cazul acesta nu văd care este fenomenul semnificat de termenul *referință*.
2. Despre diferența dintre aserțiuni semiotice și factuale, vezi *Tratat*, 3.2. Dacă aș spune că toți ornitorincii depun ouă și apoi dacă aș cuantifica acest lucru așa cum am făcut pentru proprietatea de a fi mamifer, cu siguranță că nu m-aș referi la toți ornitorincii care există și au existat, pentru că nu se poate exclude că există și ornitorinci sterili. Pur și simplu, încă o dată aș fi în situația de a spune că, oricărui animal am vrea să-i aplicăm termenul *ornitorinc*, trebuie să fie vorba de un animal care are proprietatea de a depune ouă. S-ar putea discuta dacă proprietatea de mamifer este una diferită de cea de a alăpta puii: la prima vedere așa ar părea, dat fiind faptul că ornitorincii își alăptează puii a fost acum dovedit prin diferite enunțuri observative, pe când faptul că ar fi mamifere depinde de convenția taxonomică; însă fiindcă taxonomia înregistrează ca mamifere animalele cărora le este

atribuită calitatea de a-și alăpta puii născuți și numeroase enunțuri observative ne spun că ornitorincii își alăptează puii, putem să considerăm cele două enunțuri ca echivalente din punctul nostru de vedere. Cei care le emit nu se referă la nimic, ci contribuie la reconfirmarea acordului social în privința CM-ului ce se cere atribuit termenului corespunzător sau, altfel spus, a acordului privind formatul sistemului categorial avut în vedere în cadrul unei scheme conceptuale date.

3. Funcția referențială nu e neapărat exprimată de forma gramaticală. Să luăm un enunț ca acesta: *Napoleon a murit la 5 mai.* Enunțul trebuie să fie înțeles ca referențial dacă e emis în aceeași lună de un curier care din Sf. Elena ajunge la Londra; un om de știință care ar spune, pe baza a noi documente pe care abia le-a descoperit, că *Napoleon n-a murit la 5 mai* desigur că s-ar referi tot la Napoleon ca individ, și dacă ar spune: în toate manualele de istorie pe care le-am consultat *se dă o informație greșită despre Napoleon*, sigur că s-ar referi la toate manualele de istorie pe care le-a consultat. Dar dacă un elev, răspunzând la o întrebare de istorie, ar spune *Napoleon a murit la 5 mai*, m-aș îndoi că mai e vorba tot de un enunț cu funcție referențială. Elevul, deloc interesat de Napoleon și de viața lui, pentru a-i face pe plac profesorului doar citează un fapt de enciclopedie. El caută adică să demonstreze că știe convenția culturală prin care noțiunii de Napoleon i se asociază proprietatea de a fi murit la 5 mai 1821, tot așa cum i-ar răspunde profesorului de chimie că apa este H_2O (unde, cu multă evidență, nu s-ar referi la apă, ci la ceea ce-i spun manualele în vigoare). Ce-i drept, dacă studentul ar spune că Napoleon a murit la 18 iunie 1815, profesorul i-ar spune că-și amintește greșit ceea ce spun manualele, dat fiind că aceea e consemnată ca data bătăliei de la Waterloo. Dacă însă profesorul ar observa cu sarcasm: *fii atent că la data aceea Napoleon era viu și teafăr*, în cazul acesta ar înțelege să se refere la Napoleon ca individ. Sunt de acord că s-ar putea contesta acest exemplu al meu, și aș fi chiar mulțumit s-o facă cineva, pentru că m-ar consola în ideea că a hotărî dacă un enunț are funcție referențială este o chestiune de contractare.

4. De ce faptul nu a fost spus sau admis este explicat mai cu seamă de Ducrot. Pentru Saussure și pentru posteritatea saussuriană, semnificatele erau pur diferențiale și nu erau definite prin conținutul lor. În semnificatul unui semn se înregistrau numai trăsăturile distinctive care-l deosebeau de alte semne ale unei limbi, și nu o descriere a posibililor lui referenți: „Ca să reluăm exemplul aristotelic, semnificatul lui *homme* nu presupune trăsătura «lipsit de pene», deoarece se pornește de la faptul că clasificarea naturală încorporată francezei nu opune *homme* și *oiseau* în cadrul unei

categorii *bipède*, ci *homme* și *animal* în cadrul unei categorii *être animé* (1995: 303).

5. Trebuie să admit că am dat naștere, în opere anterioare, echivocului că semiotica nu ar trebui să fie interesată de procesele de referință, pe de o parte, și că s-ar putea trata în mod unitar atât problema identificării referentului, cât și problema actelor de referință. De la *Structura absentă* la *Formele conținutului* de la *Semn* la *Tratat* m-am străduit să găsesc titluri și formule care nu lăsau loc de îndoieli, cum ar fi „echivocul referentului" și „înșelătoria referențială". Dar polemica era datorată faptului că în acele opere voiam să subliniez felul cum cultura constituia un sistem al conținutului și cum discursurile produc un efect de adevăr, așa încât părea mai puțin important de stabilit la ce individ sau stare de lucruri ne referim spunând că Dion aleargă. Bineînțeles că nimeni nu se gândea că nu se folosește limbajul pentru a ne referi la ceva. Totuși, emfaza „antireferențialistă" era evidentă. În *Forme ale conținutului* (Eco, 1871) făceam deosebire între judecăți semiotice și judecăți factuale, dar spuneam că nici judecățile factuale nu reintroduc referentul în universul semiotic: „O judecată factuală are relief semiotic numai dacă e luată ca adevărată, independent de verificarea ei și de faptul că ar fi o minciună" (p. 90). Fapt care era foarte just dacă se voia a se face apel la o considerare a semnelor ca fenomene culturale, dar nu lua suficient în considerare că, înainte ca o judecată factuală să fie însușită ca garantată de către Comunitate, e nevoie totuși ca ea să fi fost pronunțată în anumite împrejurări și să fi obținut o aprobare intersubiectivă. Însă o întreagă secțiune din *Semn* (Eco, 1973) este dedicată discuțiilor istorice despre raporturile dintre semn, gândire și realitate. Cea de-a doua parte a *Tratatului* vorbește despre ce anume se întâmplă când exprimăm judecăți indicale și despre felul cum, atunci când ne referim la obiecte, se compară niște date perceptive cu niște date culturale, pe când capitolele despre modurile de producere semnică se opresc în mare parte asupra muncii pe care o îndeplinim interpretând simptome, amprente, indicii, vectori toposenzitivi din care aflăm ceva despre ceea ce se dă și cum se construiesc sau se iau ca semne exemple, eșantioane, proiecții, pentru a ne referi, a indica, a desemna, a prefigura obiecte ale lumii. În fine, faptul de a mă fi ocupat atât de mult de abducție, și nu numai în legătură cu legi generale, ci și referitor la fapte – așa cum se întâmplă în anchetele lui Sherlock Holmes (Eco și Sebeok, 1983) –, înseamnă că eram interesat de mecanismele mentale cu ajutorul cărora se ajunge să se spună ceva adevărat sau măcar verosimil referitor la indivizi sau la fapte specifice. Îi sunt recunoscător lui Augusto Ponzio (1993: 89) pentru faptul că a observat

că în *Tratat* treceam de la o semiotică aparent „antireferențială" la o semiotică „nu nemijlocit referențială". Aceasta înseamnă că, dacă mai înainte păream să afirm că semiotica nu are nimic de a face cu raporturile noastre cu realitatea, în cea de-a doua fază spuneam că nu-i posibil să explicăm cum ne referim noi la realitate dacă mai întâi nu se stabilește felul cum dăm semnificație termenilor pe care-i utilizăm.

6. Rezum un argument al lui Bonomi (1994, 4). În 1934, Carlo Emilio Gadda publică un articol: Mattinata ai Macelli" [„Dimineață cu măceluri"]. Era vorba de descrierea măcelului de la Milano, dar dacă articolul (rămas inedit) n-ar fi menționat niciodată orașul Milano și un cercetător ar fi găsit o copie a unui manuscris printre hârtiile inedite ale lui Gadda, l-ar fi putut înțelege ca pe un exemplu de ficțiune narativă. Dacă mai târziu ar descoperi că textul era un articol jurnalistic, care trebuia judecat pentru veridicitatea lui, chiar și schimbându-și părerea despre natura textului aceluia, cercetătorul n-ar avea nevoie să-l recitească. Lumea descrisă, indivizii care o locuiesc, proprietățile lor ar fi aceleași și pur și simplu cercetătorul acum „ar proiecta" acea reprezentare asupra realității. Deci, „pentru ca să fie perceput conținutul unei expuneri care descrie o anumită stare de lucruri, nu e necesar ca acelui conținut să-i fie aplicabile categoriile adevărului și falsului".
7. Pentru obiecțiile mele la desemnarea rigidă trimit la Eco, 1984, 2.6.
8. În mod atehnic Campanini procedează precum computerul pseudointeligent din proiectul Eliza. În acest experiment, computerul, care, evident, nu înțelege ce anume zice interlocutorul uman, e instruit să sesizeze un subiect în enunțul interlocutorului și să construiască în jurul lui o întrebare care pare inteligentă: dacă interlocutorul a spus că avea probleme cu tatăl, computerul spune „vorbiți-mi puțin despre tatăl dumneavoastră". În sceneta sarchiaponului Campanini se mărginește să perceapă numele proprietății ipotetice avansate de Chiari și spune, în esență: „Dar proprietatea pe care ai numit-o nu aparține sarchiaponului".
9. Despre acest tip de presupoziții existențiale vezi Eco și Violi, 1987 și Eco, 1990, 4.4.
10. În legătură cu aceasta s-ar putea redeschide vechea controversă medievală dacă existența este un accident al esenței (în chip atributiv, Avicenna) sau un act al ei (Toma). Dar cu siguranță trebuie distins între uz predicativ și uz existențial al existenței (vezi pentru o sinteză limpede Piatelli Palmarini, 1995, 11). Aceasta permite să clarificăm un punct luat în discuție în 2.8.3. referindu-mă la interpretarea lui Fumagalli (1995), potrivit căruia, dacă în primul Peirce cele trei categorii peirceene – Firstness, Secondness și Thirdness erau elemente ale propoziției, în al doilea

sunt momente ale experienței. Ca moment al experienței, existența nu e un predicat, este izbirea de ceva care stă împotrivă, în fața mea, anterior oricărei elaborări conceptuale – și e practic acel sentiment nemijlocit al ființei despre care vorbeam în 1.3. E o existență pre-predicativă. Însă atunci când afirm că Parisul are proprietatea de a exista în această lume, în timp ce Orașele Invizibile ale lui Calvino nu o au, am trecut la existența ca predicat.

11. A se vedea, pentru paradoxurile desemnării rigide în contexte științifice, Dalla Chiara și Toraldo di Francia, 1985.
12. Îmi semnalează Alessandro Zinna că și în acest caz cutia închisă ar avea totuși o etichetă minimă (acel *it.* sau *fr.*, acel „domain" care apare la sfârșitul adresei și care-mi permite să ajung, dacă nu la altceva, măcar la zona botezului). Nu întotdeauna acest „domain" se referă la o țară, iar eu pot să locuiesc în Italia și să am adresa x@platypus.fr. Dar să admitem chiar și că indicația este atât de slabă (și de imperscrutabilă pentru mulți neofiți) încât să fie considerată irelevantă.
13. S-ar putea spune că nimeni nu-i cu adevărat interesat de soluție. Dar dacă din relația Jekyll-Mary s-ar fi născut un fiu, Charles, care la vârsta de douăzeci de ani descoperă că erau doi Jekyll, Charles ar putea să fie interesat serios să știe cine era propriul lui tată trupesc. Dat fiind că, din cauza raporturilor sexuale zilnice dintre Jekyll și Mary, ar fi acum imposibil să se determine în ce zi a fost conceput Charles, iată cazul cuiva care ar ști sigur că propriul tată este, bineînțeles, *unul* dintre cei doi frați Hyde și va căuta permanent un mod să afle care dintre cei doi este.
14. Holmes gândește, ca Putnam (1992), că Lucrul în sine nu este atât un incognoscibil prin definiție, cât o limită ideală a cunoașterii. De aceea, sunt de acord și cu Follesdal (1997: 453): rigiditatea desemnării e o idee ordonatoare, în sensul kantian al termenului, o noțiune normativă.
15. Printre infinitele contribuții la discuția asupra asasinării lui Smith citez doar trei texte pe care le-am avut în vedere în timpul redactării acestui paragraf: Bonomi (1975: 4), Santambrogio (1992) și mai ales Berselli (1995: 1,3).
16. Inițial, Nancy voia să se căsătorească cu un norvegian. După știința mea, exemplul apare în McCawley, 1971, dar poate circula mai dinainte. Interesante sugestii despre cazul lui Nancy mi-au sosit (în formă manuscrisă) de la Franz Guenthner în anii '60, în timpul unei dezbateri la Centrul de semiotică din Urbino.
17. Sunt întotdeauna iritat când primesc o ilustrată, să zicem, din Bali, cu „Salutări, cu drag, Giovanni". Care Giovanni? E posibil ca acel Giovanni să nu știe că există pe lume atâtea alte persoane cu același nume ca al lui și că din ele cunosc cel puțin vreo douăzeci? E posibil să considere că e singurul Giovanni pe care-l

cunosc? Citez un caz care e foarte frecvent. Aceasta înseamnă că persoanele se gândesc la numele lor în termeni de desemnare rigidă. Dar faptul că persoanele comit această eroare (sau cad în această slăbiciune) nu-i un motiv pentru care trebuie s-o facă și filosofii.

18. Cum s-a spus la nota 16, am luat exemplul lui Nancy de la McCawley. E vorba de aceeași Nancy? E adevărat că Nancy a lui voia să se mărite cu un norvegian, iar a mea cu un filosof analitic, dar aceeași Nancy ar putea să fie destul de volubilă. Sau ar putea nutri aceeași ciudată idee că toți filosofii analitici sunt norvegieni. Când vom vorbi despre Nancy a mea vom vorbi și despre cea a lui McCawley? După cum se vede, negocierea referinței e un fenomen foarte complex.
19. Lumile de neconceput (în proză și în artele figurative) sunt un exemplu de *impossibilia*, adică lumile pe care cititorul e înclinat să le conceapă numai atât cât se cere ca să înțeleagă că e imposibil să le conceapă. Dolezel (1989: 238 și urm.) vorbește în sensul acesta de „self-voiding texts" și de „self-disclosing meta-fiction". În aceste cazuri, pe de o parte, entitățile posibile par să fie aduse la existența narativă, dat fiind că sunt aplicate procedee convenționale de convalidare; pe de alta, statutul acestei existențe e făcut incert pentru că fundamentele însele ale mecanismului de convalidare sunt minate. Aceste lumi narative imposibile includ contradicții interne. Dolezel dă exemplul lui *La maison de rendez-vous* de Robbe-Grillet, în care același eveniment e introdus în diferite versiuni conflictuale, același loc este și nu este locul de desfășurare a romanului, faptele sunt ordonate în secvențe temporale contradictorii, aceeași entitate narativă se reprezintă în diferite moduri existențiale.
20. Nu-i de ajuns să se obiecteze că aici nu e vorba de referință, ci de reprezentare. Pe lângă faptul că aceasta ar veni să contrazică opinia destul de înrădăcinată că prin imaginea a ceva ne putem referi la ceva (să ne gândim la o fotografie de actualitate care constituie o știre în toată regula), paradoxurile neconceptibilului – înșelător excluse din fenomenologia referinței – ar ieși din nou la iveală în fenomenologia reprezentării și nu vom fi câștigat nimic.
21. Pentru o bună trecere în revistă a diferitelor discuții *cf.* Salmon (1981, Appendix 1).
22. Pe de altă parte, același argument ar putea fi folosit și pentru țările cu istorie mai stabilă, inclusiv Franța, și nu-i ușor de spus la ce anume se referea expresia *Statele Unite ale Americii* dacă nu ne întrebăm dacă a fost pronunțată înainte sau după dobândirea Louisianei sau a Alaskăi.
23. Cea mai recentă e cea din Santambrogio, 1992, potrivit căreia personajele de ficțiune ar fi asemănătoare „obiectelor generale".

24. Dacă proprietățile de tipul (d) pot să pară de relief scăzut pentru o definiție enciclopedică a personajului fictiv, a se vedea această știre curioasă pe care am găsit-o în ziarul *Repubblica* din 1 septembrie 1985, iar cum știrea apărea într-o versiune puțin diferită în *Corriere della Sera* din aceeași zi, se poate presupune că provenea din textul unei agenții de presă): *„Era răzbunarea unei femei geloase și nu mesajul cu cheie al unui spion falsul necrolog publicat zilele trecute de* Times *din Londra. Dezvăluie acest lucru ziarul* The Sun. *Necrologul anunța moartea neașteptată, în Cornwall, a lui Mark, Timoth și James, «fiii preaiubiți» ai unei contese germane. Rita Colman, un magistrat londonez, a mărturisit că a lăsat ca textul să fie publicat la cererea contesei Margareta von Hessen, mama celor trei băieți. Ziarul a descoperit acum că actualul soț al Ritei Colman a divorțat de contesa von Hessen acum cinci ani și este tatăl lui Mark, Timoth și James. Cei trei fii sunt vii și teferi și unul dintre ei, Mark, își petrece chiar acum vacanța în Cornwall, unde a fost contactat de* The Sun. *«Cine a făcut această glumă macabră e aceeași persoană care a încercat să mânjească cu noroi numele mamei mele acum doi ani»", a comentat tânărul. În 1983, un jurnal englez difuzase o știre falsă potrivit căreia un prelat al bisericii americane, Robert Parker, era pe punctul de a-și abandona munca și soția pentru a merge să trăiască cu contesa von Hessen. De ieri, Rita Colman nu mai poate fi găsită la Londra: a plecat împreună cu soțul în vacanță în Devon"*. Să se observe că acest text numește cu precizie actorii faptelor, îi leagă reciproc prin relații necesare, le atribuie atât proprietăți „anagrafice", cât și acțiuni destul de precise. Totuși, dacă am considera că e vorba de o povestire, am cădea pradă multor perplexități. Sigur că există o Rita Colman care a mărturisit că a făcut să se publice știrea *p* care e falsă, dar de ce a pus să fie publicată? La cererea contesei von Hessen, fosta soție a soțului ei, se spune. Dar dacă contesa știe că cei trei băieți sunt vii, de ce a făcut-o pe Colman să publice știrea? Ca să-l terorizeze pe fostul soț? Și de ce doamna Colman a acceptat, dat fiind că acel ex-soț este acum soțul ei, pe care, evident, îl vrea a fi în bună stare de spirit ca să-și petreacă împreună cu el vacanța în Devon? Pentru a-i face plăcere contesei? Dar de ce, dacă, potrivit insinuării unuia dintre fii, Rita Colman nu are nici o afecțiune față de contesă, ba chiar împrăștiase falsul zvon al amorurilor acesteia cu un prelat, ca să-i murdărească reputația? Dacă această știre ar fi o povestire, n-am reușit s-o parafrazăm în mod judicios, tocmai pentru că ne tulbură ideile despre proprietățile de tip (d). Sau am lua-o drept începutul unei aventuri, ale cărei mistere ar trebui să fie lămurite în continuare. Firește că textul e producător de confuzii și ca știre de senzație, dar în acest sens ajunge să ne gândim

că redactorul de agenție poate fi un încurcă-lume sau că ziarele italiene au tradus greșit un text englezesc, și totul se termină aici.

25. Semprini (1997) dedică un paragraf condițiilor de recunoaștere a unor personaje legendare din istoria benzilor desenate și arată cum ar fi identificabile prin nume, prin anumite trăsături fizionomice, prin îmbrăcăminte inconfundabilă, prin stare civilă, printr-o serie de competențe specifice și prin diferite alte detalii (fraze tipice, zgomote care însoțesc în mod constant unele gesturi canonice etc.). Există multe persoane reale pentru care posedăm atâtea instrucțiuni de recunoaștere?
26. Un termen indical sau deictic are un semnificat independent de context și de împrejurare. Și totuși, în cadrul împrejurării vii trebuie să fie negociat modul în care-l folosim pentru a ne referi. Ducrot (1995: 309) dă un exemplu care ne amintește incertitudinile exploratorului lui Quine în fața cuvântului *gavagai* al indigenului. „*Acesta* sau *acela*, chiar ținând cont de gestul de desemnare, nu sunt suficiente ca să delimiteze un obiect. Cum să știu că ceea ce mi se arată pe masă este cartea în totalitatea ei, sau coperta ei, sau culoarea ei, sau contrastul dintre culoarea ei și aceea a mesei, sau impresia aparte pe care mi-o face în acest moment? Un substantiv, eventual implicit, e necesar ca să aibă loc actul de referință".
27. A se vedea în Eco (1979, 1-3) analiza celor două folosiri contextuale ale lui *invece* [în schimb].
28. Pentru a avea un deictic al cărui conținut să se identifice absolut cu propria-i referință (adică, cu ceea ce este utilizat pentru a menționa) va trebui să ne gândim la cel mai elementar dintre gesturile indicale, adică la un deget care arată ceva, însoțit eventual de o expresie verbală cum ar fi *acela* sau *uite*! Și totuși, și în acest caz trebuie cunoscută mai înainte semnificația gestului deictic. Există civilizații în care indicația se face arătând nu cu degetul, ci cu limba (Sherzer, 1974), în timp ce în alte civilizații a scoate limba înseamnă batjocură, nu indicație.
29. Au un conținut până și conectivele și operatorii logici, și aceasta apare clar când cineva (lipsit de logică) utilizează un motor de căutare pe internet și i se e explică în ce sens trebuie înțeleși niște operatori ca AND și OR. Faptul că instrucțiunile sunt oferite nu în formă de definiție, ci ca succesiune de operații e irelevant. Și pentru a defini sensul verbului *a țopăi*, am văzut în 3.4.6., se recurge la un fel de scenarizare care arată niște succesiuni de acțiuni.

6. Iconism și hipoicon

1. Pentru un rezumat al dezbaterii vezi Calabrese, 1985, Fabbrichesi, 1983, Bettetini, 1996 (I.3 și II.1.1).
2. Fabbrichesi (1983) avansează ipoteza că dezbaterea aceea n-a murit de moarte bună, pentru că semiotica își refuza să reflecteze la modul „filosofic" asupra conceptului de asemănare, iar această asemănare de explicat nu era corespondența dintre două obiecte (să zicem un desen și originalul său), ci acea Firstness peirceană, ca diferență interioară, „care nu distinge obiecte concrete, ci le pregătește identificarea și modul de alcătuire" (1983: 109). Cred că amintirea acestui lucru era justă și am încercat să răspund la apel în cap. 2 din cartea de față. Fabbrichesi observa că tema era menită să reapară în semiotica textualității, în discuția despre metafore, despre procesele abductive, despre cooperările de interpretare, despre recunoașterea de *frames* – iar aceasta e lista lucrurilor de care m-am ocupat după oprirea nefirească a dezbaterii despre iconism. Se vede că era necesar, cel puțin pentru mine, înainte de a mă întoarce la iconuri, să fac acea călătorie de formare. Dacă mă gândesc bine, douăzeci de ani sunt strictul necesar pentru ca o călătorie inițiatică să nu se reducă la o vacanță dinainte plătită cu zbor *charter*. Fără să pretind că-i citez pe toți cei cărora le datorez numeroase regândiri asupra problemei iconismului, îi voi menționa numai pe unii care, intervenind direct în ce privește scrierile mele în materie, uneori m-au încurajat, alteori m-au făcut să intru în criză. În ordine aproximativă, și trimițând pentru amănunte la referințele bibliografice: Tomás Maldonado, Giorgio Prodi, Massimo Bonfantini, Rossella Fabbrichesi, Antonio Perri, Peter Gerlach, discuțiile cu Alessandro Zinna despre semisimbolic, Omar Calabrese, Thomas Sebeok, Giampaolo Proni, Fernande Saint-Martin, Göran Sonesson, Grupul μ, Francisca Pérez Carreño, Søren Kiørup, Martin Krampen, Floyd Merrel, Robert Innis, Ivo Osolsobe, cu care am avut o vie dezbatere despre ostensiune, Winfried Nöth pentru polemicile despre pragul inferior al semioticii la decada de la Cérisy 1996, diferiți autori care au contribuit la Bouissac *et al.*, ed., 1986 (în special Alan Rey, Michael Herzfeld și Monica Rector), ca și, de asemenea, Pierre Fresnault Deruelle și Michel Costantini pentru munca continuă de aducere la zi a bibliografiei privitoare la imagine, muncă pe care o duc în *Eidos. Bulletin international de sémiotique de l'image*.
3. Această distincție nu este, ca să folosim cuvintele lui Dennet (1978, III, 10), omoloagă cu aceea dintre *iconofili* și *iconofobi* din domeniul științelor cognitive. Aș spune că, distingând (i) valoarea

iconică a cunoașterii și (ii) natura hipoiconilor, opoziția lui Dennet este internă punctului (i). În orice caz, potrivit feluritelor repertorii deja citate, printre iconoclaști sunt citați de obicei Goodman, Gombrich, mare parte dintre greimasieni, Grupul de la Liège și chiar psihologi ca Gregory, în timp ce printre iconiști ar putea fi amintiți primul Barthes și primul Metz, Gibson, primul Wittgenstein, Maldonado.

4. Acest lucru îmi este reproșat pe drept de Fabbrichesi Leo (1983: 3), chiar dacă poate subevaluează felul cum reiese problema din *Tratat* în ce privește „invențiile" și nu ține cont (pentru data la care publică) de felul în care am încercat în parte s-o repun în studiul despre oglinzi din 1985.
5. Faptul că m-aș fi oprit doar asupra iconismului vizual mi-l reproșează, de exemplu, Sonesson, dar eu, chiar în anii aceia, publicam în revista *VS* două studii ale lui Osmond Smith (1972, 1973) despre iconismul muzical și citam ca exemple experiențe de iconism sintactic. Însă e adevărat și faptul că în cel puțin două ocazii am scris că a vorbi despre iconism în cazul grafurilor existențiale ale lui Peirce era o pură metaforă, pentru că nu reproduc relații morfologice și spațiale. Semn că, în climatul acela cultural, pronunțând cuvântul „icon", ne simțeam ca și ancorați în chip firesc la universul pictural.
6. Dezbaterea în privința aceasta este extrem de largă. Pe de o parte, există experimente care arată că și animalele recunosc imaginile (pornind de la legenda lui Zeusi); iar pe de alta, raporturi etnografice care ne arată un „primitiv" (în orice caz, pe cineva care a trăit fără a fi expus, fie unor imagini fotografice, fie măcar unor practici figurative), care învârte în mână fotografia unei persoane cunoscute manifestând perplexitate, spaimă sau chiar absolut dezinteres. E vorba aproape întotdeauna de experimente insuficient rodate: în anumite cazuri, ceea ce-l izbește pe primitiv este oferta unei bucăți de hârtie, obiect necunoscut pentru el, în timp ce, dacă imaginea e întipărită pe stofă, se apropie de ea cu mai multă încredere; în alte cazuri, răspunderea o poartă calitatea proastă a imaginii; în altele, faptul că primitivul rămâne buimăcit nu înseamnă că n-a recunoscut subiectul reprezentat, ci pur și simplu că nu-și dă seama cum se face că trăsăturile unei persoane cunoscute pot apărea ca prin vrajă pe o bucată de hârtie; în altele apoi, este vorba evident de întrebări formulate într-un mod greșit, care trimit la echivocuri ale traducerii radicale a lui Quine.
7. Altminteri, Maldonado însuși, atenționându-mă să revin la considerarea raporturilor motivate dintre icon și realitate, n-ar fi insistat atât asupra „optimizării" similarității sau, altfel spus, asupra studierii unor tehnici care permiteau și aveau să permită în viitor „să se găsească, pe plan tehnic, adecvarea cea mai bună cu putință

între cerințele convenționale care provin de la observator și cele neconvenționale ce reies din obiectul observat" (1974: 291).

8. Aceasta explică de ce Metz (1968b: 115n) era gata oricând să accepte criticile mele privind ideea de hipoicon ca *analogon* și să-i revadă componentele culturale.
9. În ce privește fecunditatea hibridării, literatura e vastă, dar îmi face plăcere să citez contribuția cea mai recentă: Jean Fisette, 1995.
10. Trebuie spus că operația a fost mai mult una de medicină preventivă decât de chirurgie, pentru că a fost făcută cu o anticipare simțitoare față de apariția unei teorii a desemnării rigide.
11. Vezi, în ce privește o moderare a pozițiilor, Bettetini, 1971 și 1975.
12. Unii propun astăzi să se definească asemănarea ca o relație diadică a ceva cu sine, pe când similaritatea ar fi o relație oarecum triadică (*cf.* Goodman, 1970): A este similar lui B din punctul de vedere al lui C, și poate că similaritatea este ceea ce a fost definit ca un „multi-place predicate" (*cf.* Medin și Goldstone, 1995). Cu toate acestea, vezi în 3.7.7. discuția asupra diferenței dintre a recunoaște un individ ca fiind *același* individ și a-l recunoaște ca *asemănător* altora din specia sa. Dat fiind că recunoașterea de categorii de bază (cum ar fi un câine sau un scaun) își are rădăcinile în procesul perceptiv, n-ar trebui oare să vorbim și în aceste cazuri de asemănare și nu de similaritate instituită?
13. Problema o amintește pe cea a „formelor-eșantion" din *Cratylos*, *cf.* Dionigi, 1994: 123 și urm.
14. „Schimbarea neașteptată de intensitate în imagini dezvăluie linii de contur și deci formele obiectelor în lumea vizuală" (Vaina, 1983: 11).
15. Și totuși, încă o dată a prevalat necesitatea de a lega hipoiconul în mod nemijlocit de un semnificat, de tip cognitiv, și de aceea susțineam că de la experiența hipoiconică se revenea imediat la „reprezentarea abstractă a mâinii". Cu alte cuvinte, problema era aceea a Obiectului Dinamic (individual) ca *terminus ad quem* (ideal) al unui proces cognitiv căruia i se putea controla numai Obiectul Nemijlocit (general), și apoi se risca permanent să nu se ia în considerare obiectul ca *terminus a quo*, adică faptul că pentru a alcătui orice reprezentare abstractă a mâinii porniserăm totuși (noi sau cei ce ne transmiseseră tipul acesta) de la o experiență perceptivă.
16. Îi datorez aceste observații lui Paolo Fabbri, care, între altele, se referea la unele discuții avute cu Ruggero Pierantoni. Fabbri sugerează că, prin urmare, o semiotică a percepției ar trebui să recupereze conceptul de „enunțare", care implică punctul de vedere al subiectului. Găsesc această sugestie rodnică în consecințe și mi se pare că am recurs la ea în studiile de față. Fabbri dă sfatul de a pune în centru conceptul de enunțare în toate paragrafele care urmează, cum sunt cel despre proteze și cel despre oglinzi și

amprente. Consider că prezența subiectului cu punctul său de vedere este centrală – chiar dacă nu-i exprimată în termeni de „enunțare" – în celelalte părți ale acestui capitol și mai ales în cel despre oglinzi.

17. A se vedea, de exemplu, Gombrich (1982: 333): „Fotografia nu e arbitrară, pentru că o trecere treptată de la întuneric la lumină, relevabilă în subiect, va rămâne astfel, chiar dacă în dimensiuni mai reduse, în imaginea lui fotografică". În *Tratat* încercasem să evit a privi în cutia neagră și tradusesem noțiunea de stimul-surogat transpunând-o (în termeni de tipologie a producerii semnice) în cea de *stimuli programați*.
18. Nu o vedea, cu toate că trăia într-o cultură dominată acum de teoria picturală a perspectivei. Fenomen curios, ce pare să contrasteze cu două poziții contrarii, și anume că raporturile de perspectivă ne sunt date de obiect și că sunt impuse ca schemă interpretativă cu origini culturale. Să spunem așadar că, oricum ar sta lucrurile, obiectul nu-i oferea urme suficiente pentru a sesiza perspectiva, iar cultura nu-i furnizase încă scheme suficiente ca s-o vadă.
19. Numai că acolo tipul avea în vedere patru treceri: (i) stimuli (ceea ce astăzi numesc Luna în sine); (ii) transformare (munca depusă desenând); (iii) model perceptiv; (iv) model semantic. În lumina a ceea ce s-a spus în cartea de față, tipul cognitiv ar ajunge acum să îndeplinească dubla funcție a celor două „modele", perceptiv și semantic. Sau, dacă trebuie considerat un stadiu mai sofisticat (dar în același timp mai sărac decât tipul cognitiv și decât îmbogățirile lui datorate unei interpretări enciclopedice), ceea ce atunci numeam model semantic ar echivala cu o reprezentare foarte abstractă, sau foarte stilizată vizual, sau verbal-categorială, pur și simplu, a tipului „Planetă din sistemul solar înconjurată de inele gazoase". Odată lămurit acest fapt, mi se pare totuși că în situația aceea se contura un caz asemănător cu cel al lui Galilei, în care cel ce desenează „practic «sare» peste modelul perceptiv și «sapă» direct în *continuum*-ul informal [al expresiei], configurând perceptul în același moment în care îl transformă în expresie" (Eco, 1975: 3.6.8). Faptul însă că în acele pagini exemplele de invenție radicală erau aproape toate cu caracter artistic nu trebuia să ducă la gândul că avea invenții radicale numai în câmpul artei: și exemplul lui Galilei mi se pare acum o dovadă. A se revedea din *Tratat* figura 44 de la p. 318, unde (mi se pare) se caută chiar să se arate cum ar fi putut să procedeze exploratorul care a întâlnit pentru prima oară ornitorincul, dacă ar fi avut oarecare talent grafic. Incapabil să înțeleagă ce anume avea dinainte și să coordoneze date pe care nici o categorie sau noțiune de gen existentă nu reușea s-o controleze, ar fi trebuit să înceapă

prin a proiecta pe o foaie de hârtie trăsăturile pe care le identifica prin tatonări, astfel încât numai când desenul era terminat ornitorincul i-ar fi apărut ca un organism înzestrat, măcar morfologic, cu o anumită legalitate. Dacă însă exploratorul, în ciuda oricărei verosimilități cronologice, ar fi fost Leonardo, iată că am putea întrevedea o conexiune între Estetică înțeleasă ca *gnoseologia inferior* și Estetică înțeleasă ca teoria artei.

20. Valentina Pisanti (comunicare personală perplexă) m-a întrebat ce aș vedea dacă mi-aș îndrepta arătătorul către ochii mei (către cei din cap). Pare greu a ține laolaltă cele două imagini în același timp, poate că ar trebui să închidem cei doi ochi normali când îl folosim pe al treilea, dar nu știu dacă ar fi de ajuns. Concluzia cea mai rezonabilă este că inovația ar impune să ne redesenăm creierul. Poate că din cauza acestei dificultăți nu s-au mai experimentat niciodată implanturi ale unui al treilea ochi pe vârful arătătorului. Însă problema nu-i de competența mea.
21. Aș rezerva însă termenul *instrument* pentru acele artificii cum sunt cuțitul, foarfecele, așchia de cremene, ciocanul, care nu numai că fac ceea ce corpul n-ar putea face niciodată, dar, față de protezele care doar ne ajută să interacționăm mai bine cu ceea ce există, produc ceva care mai înainte nu exista. Ele mărunțesc, subîmpart, modifică formele. O îmbunătățire a instrumentelor sunt *mașinile*. Ele fac, dar fără a mai avea nevoie să fie ghidate de organul căruia îi măresc posibilitățile. Odată pornite, merg singure. Însă s-ar putea discuta dacă mașinile locomotoare, cum sunt bicicleta și chiar automobilul, care cer încă o colaborare directă (unită cu efortul) a mâinii și a piciorului, nu sunt în același timp și proteze magnificative (la maximum); și în acest caz un avion de la începuturi ar fi mașină și proteză magnificativă în același timp, pe când un Jumbo jet e pură mașină, ca și războiul de țesut mecanic. Dar protezele substitutive, extensive și magnificative, instrumentele și mașinile sunt tipuri abstracte la care feluritele obiecte pot fi variat raportate în funcție de uzul care se face de ele și de nivelul lor de sofisticare.
22. În anii '80 scrisesem un studiu despre oglinzi (acum în Eco, 1985). El dezvolta câteva observații din *Tratat*, dar se îndrepta în direcția unei revizuiri profunde a conceptului de icon și de hipoicon. De aceea îi reiau aici aspectele fundamentale.
23. Ce anume înseamnă „virtual", care pare să se opună lui „real"? Maltese (1976) „culege" o expresie a mea (1975: 256) unde spun că o imagine virtuală nu e o expresie materială (pentru a spune, evident, că nu e un desen sau un tablou și că dispare atunci când lucrul oglindit se îndepărtează) și mă acuză de antimaterialism idealist – dar, răbdare, aceasta era retorica epocii. Deosebirea dintre imaginile reale și cele virtuale nu-mi aparține, este a opticii,

care numește reale umbrele chinezești sau imaginile cinematografice și până și imaginile din oglinzile concave, care pot fi prinse pe un ecran, și virtuale imaginile speculare (*cf.*, de ex., Gibson: 227). Imaginea virtuală din oglindă e numită astfel pentru că privitorul o percepe ca și cum ea ar fi înăuntrul oglinzii, în timp ce oglinda nu are „înăuntru".

24. Ne uimește să dăm peste un cercetător ce are cu ochiul o foarte cunoscută familiaritate (Gregory, 1986), care continuă să se mire de acest fenomen (și de faptul că oglinzile nu inversează, dimpotrivă, susul cu josul). Gregory își dă seama că trebuie să fie vorba de un fapt cognitiv (noi ne închipuim, așa cum spuneam, înăuntrul oglinzii), dar nu pare satisfăcut de răspuns, considerând că, dacă ar fi așa, ar trebui să avem o „extraordinară" abilitate mentală, ca și cum n-am avea și altele, care par și mai ieșite din comun. Gregory îl citează și pe Gardner (1964), care a făcut și el cunoscuta observație că oglinda nu inversează chiar nimic. Dar nici aceasta nu-l satisface, și mai adaugă încă un motiv de stupefacție: că oglinzile inversează și adâncimea, adică dacă noi ne depărtăm de ele, să zicem, către nord, imaginea se depărtează de noi către sud și se micșorează (și, spun eu, atâta ne-ar mai lipsi, să ne alerge în întâmpinare); și că totuși nu inversează concavul cu convexul. E de ajuns să considerăm oglinda o proteză sau un ochi pe degetul arătător, și iată că mă face să văd ceea ce aș vedea dacă cineva ar fi față-n față cu mine: dacă acel cineva se depărtează, imaginea lui se va micșora, iar dacă are burta proeminentă ea rămâne astfel, iar gura sa din stomac nu i se contrage către interior.
25. Chiar dacă urmăritorul ar fi făcut o crestătură de recunoaștere pe pantofii domnului X, ar avea doar un indiciu *foarte puternic* că pantofii aceia sunt ai domnului X. În realitate ar percepe doar amprenta pantofilor (în general) care arată niște crestături (în general) asemănătoare cu cele pe care le-a făcut el pe o talpă anume.
26. Din punct de vedere practic, e destul de ieșit din comun ca eu să-mi arăt cuiva sacoul reflectat în oglindă ca să-i spun că prin cuvântul *sacou* înțeleg un lucru făcut așa sau altfel, dar să admitem totuși că printr-un efect de oglinzi contrapuse prin intruziune sacoul pe care-l indic se află în camera cealaltă și interiorul meu poate să-l vadă numai în oglindă: proteza speculară îi permite să perceapă un obiect care, în a doua instanță, va fi ales ca semn ostentativ.
27. Bacchini (1995) a scris un studiu ingenios în care, pornind de la textele mele, intenționează să demonstreze că imaginea specială este semn. După cum am repetat până acum, ar trebui să fie clar că se pot susține diferite teze, cu condiția de a nu voi să se accepte

premisa mea: eu vorbesc despre experiența unei persoane care privește în oglindă știind că se află în fața unei oglinzi. Bacchini consideră această premisă „ideologică" și o socotește la „un nivel foarte scăzut" (el preferă complicatele puneri în scenă speculare, cum e cea a lui Orson Welles). Dar pentru mine acest nivel scăzut e fundamental și, dacă această premisă e ideologică, este așa ca orice altă premisă. Odată depășit acest nivel scăzut, toate exemplele date de Bacchini privesc cazuri de minciună, eroare, trucaj, teatre catoptrice, pe care le luasem deja în considerare în Eco, 1985. Bacchini spune că e nevoie să se facă o *pragmatică* a oglinzii (și consimt, mai ales că așa suna și titlul unui paragraf din studiul meu) și că se cere să se țină cont de diferite „modalități epistemice". De acord, și cred că acest excurs se sprijină pe teza citată a lui Fabbri, după care o teorie a enunțării devine centrală și în semiotica vizualului, și în cea a percepției în general. Totuși, în acest discurs țin cont de o singură modalitate epistemică (aceea a cuiva care stă conștient în fața unei oglinzi) și nu mă interesează celelalte. Cred că e admis să facem niște opțiuni și să alegem cazuri evidente pentru a arăta că nu sunt astfel. Neglijez apoi discuția despre amprente, pe care am reluat-o în paginile de față. Bacchini spune că amprenta e separată temporal de cel ce a imprimat-o și căruia îi corespunde punct cu punct. Aici mi se pare că se confundă coprezența temporală, contiguitatea spațială și raportul de congruență (pur formal și care subzistă și pentru masca mortuară a unei persoane dispărute de mult timp).

28. „Probabil că nu vom reuși niciodată să știm care a fost itinerarul filogenetic ce ne-a permis să trecem de la perceperea imaginii oglindite la dezvoltarea de tehnologii finalizate în producerea artificială de imagini" (Maldonado, 1992: 40).
29. Nu pot să fiu decât de acord cu Maldonado (1992: 59 și urm.); o nouă tipologie de constructe iconice, până la realitatea virtuală – și deci constructe iconice, nu statice, ci dinamice și interactive –, pune probleme noi care cer un instrumentar conceptual nou. Numai că sporirea acestor instrumente se așază astăzi la o răscruce imprecisă între diferitele științe cognitive. Cred că o semiotică generală trebuie să dea seamă de faptul *că* aceste fenomene există (deci ne ridică întrebări), nu *cum* funcționează ele în plan cognitiv.
30. Un argument în favoarea puterii stimulilor-surogat ar putea fi acela că în genere se simt reacții sexuale (genuine) în fața *unor imagini* de trupuri omenești, așa cum se întâmplă cu fotografiile de actori sau de fotomodele pentru reviste pornografice. Nu contează obiecția că adesea i se întâmplă celui care a simțit farmecul acelor imagini să întâlnească apoi originalul în persoană, dându-și

seama că acesta era mult mai puțin seducător: pur și simplu fotografia fusese precedată de o regizare (machiaj, unghiuri și jocuri de lumini abile) sau fusese retușată cu îndemânare. Aceasta ar fi pur și simplu dovada că hipoiconurile ne pot face, prin stimuli-surogat, să percepem ceva care nu există în natură. Nu contează nici obiecția că, în decursul veacurilor, diferite persoane s-au excitat sexual privind imagini pe care noi nu le considerăm deloc realiste, cum sunt acele venere africane, sau firave xilografii ce o reprezentau pe Eva în vreo Biblia Pauperum. Ar fi lesne de spus că în astfel de procese de excitație imaginea are un rol secundar, pe când cel primar este jucat de fantezie și de puterea dorinței. Dacă nu ar fi atât de exclusiv, nu s-ar explica totuși de ce hipoiconul a fost întotdeauna folosit ca stimul erotic – sau de ce, dorința fiind și foarte puternică, unora nu le-ar putea fi de ajuns imaginea unui triunghi dreptunghic. Prin urmare, oricât ar fi de joasă definirea stimulilor-surogat, în epoci sau în culturi diferite hipoiconurile au furnizat excitare erotică. Aceasta ne face să ne gândim că noțiunea de „vicaritate" [suplinire] a unui stimul nu poate fi fixată pe bază de criterii riguroase, ci depinde de cultura și de dispoziția subiecților.

31. E irelevant din punctul de vedere al celor discutate aici faptul că aceste procedee pot să privească acele procese de pertinentizare ulterioară ale substanței conținutului pe care se bazează multe operații artistice (despre acestea vezi *Tratat*, 3.7.3.0).
32. Dat fiind că despre cele ce urmează Sonesson (1989) spune câteva lucruri pe care le împărtășim, aș dori să precizez că tocmai de această problemă mă ocupasem în referatul ținut la consfătuirea anuală a Asociației Italiene de Studii Semiotice de la Vicenza (Eco, 1987).
33. *Cf.* Simone, 1995. Despre recunoașterea fenomenelor *cf.* și Innis (1994: 5), care reia și dezvoltă ideile lui Bühler („Phonetik und Phonologie", 1931): a identifica un sunet ca formă (*Klanggestalt*) și a recunoaște un obiect (*Dinggestalt*) ar fi același tip de învățare. Întorcându-mă la tipurile de abducție (Eco, 1983 și Bonfantini, 1980, 1983, 1987), aș putea spune că recunoașterea fonematică reprezintă o abducție de primul tip, unde regula e deja cunoscută și se cere chiar să se recunoască ocurența – rezultatul – ca pe un caz al acelei reguli. Dar faptul că abducția este aproape automată nu exclude ca ea să fie abducție, ipoteză.
34. Criptografii afirmă că orice mesaj cifrat poate fi descifrat, ajunge să se știe că e un mesaj.
35. „Ceea ce au în comun semnele iconice de acest fel [...] este că folosirea lor ca semne iconice presupune că ele au fost imediat percepute ca obiecte ale simțurilor, cu drept deplin, înainte de folosirea lor ca reprezentative pentru altceva" (Ransdell, 1979: 58).

După aproape patruzeci de ani de discuții trebuie să-i dăm, prin urmare, din nou dreptate lui Barthes (1964a) când în legătură cu fotografia (nu cu picturile) vorbea despre mesaj fără cod. El nu vorbea despre altceva decât despre ceea ce eu numesc acum modalitate Alfa. În sensul acesta, el spunea că imaginea pur și simplu denotă. Trecerea la modalitatea Beta se situa pentru el în momentul conotației, când imaginea este văzută ca text și interpretată (dincolo de ceea ce poate fi interpretare perceptivă).

36. Dincolo de acest prag se trece la similaritatea conceptuală. Se poate stabili un raport de similaritate perceptivă între un bărbat și o femeie, dar similaritatea dintre soț și soție, sau dintre cuscri, este pur conceptuală.
37. Spune la un moment dat Peirce: „Iconurile sunt în mod atât de complet niște substitute ale obiectelor lor, încât e greu să le distingi de ele... Astfel, contemplând un tablou, există un moment în care pierdem conștiința faptului că nu este lucrul însuși, deosebirea dintre copie și obiectul real dispare și timp de un moment e vis pur – nu e o existență particulară, și totuși nu e ceva general. În momentul acela contemplăm un icon" (CP 3.362). Vrem să-i concedem marelui și veneratului nostru maestru faptul că a folosit la un moment dat doar o metaforă?
38. Regula nu-i atât de simplă, deoarece există o apreciabilă larghețe atât în a interpreta verbal imaginile, cât și în a lega de ele niște etichete. Există întâi de toate o primă regulă *semio-sintactică* prin care, atunci când se dă S ca subiect vizual și E ca etichetă, pentru a alcătui cu ele o sintagmă, ambele pot fi numite fie *de dicto*, fie *de re*. Aceasta înseamnă că litera alfabetică G poate fi înglobată în frază fie ca gramă (G), fie ca sunet al literei (Ge). Dar ceea ce contează mai mult pentru semantica rebusului este că *de dicto* sau *de re* pot fi numite imaginile, în sensul că obiectul ori trebuie recunoscut și definit, ori numit verbal, sau intră în joc numai ca ceva care poartă ca nume propriu propria-i etichetă. Prima regulă *sintactică* este că secvența trebuie citită linear de la stânga la dreapta. Cea de-a doua (sau regula de bună formare a sintagmelor minimale) este că eticheta poate urma sau preceda definiția subiectului. A treia este că, atunci când subiectul se cere interpretat în termenii unei acțiuni, se pot adopta indiferent șase diverse structuri sintactice, sau (date fiind S=subiect, V=verb, O=complement direct) SVO, SOV, VSO, VOS, OVS, OSV. Cât despre regulile *semantice* pentru a numi Subiectele, trebuie pertinentizate proprietățile lor. Faptul că subiectele sunt bărbați și femei poate să conteze sau nu. La fel, pot să fie identificate pertinențe *individuale* (cutare personaj e recognoscibil ca Hercule sau ca Napoleon), pertinențe *iconografice* (cutare persoană este un rege sau o mare doamnă), pertinențe *diegetice* (cutare persoană ucide pe cineva

sau își sărbătorește nunta). Dar fiindcă subiectele, fie din nevoia sau din inițiativa ingenioasă a desenatorului, sunt introduse în scene care de care mai suprarealiste, uneori trebuie pertinentizate și Subiectele neetichetate.

Apendice 1 – Despre denotație

1. Aceasta este traducerea (parțial adusă la zi, pentru a o omogeniza cu alte scrieri din prezenta carte) a articolului „Dénotation", apărut în Eco și Marmo, 1989: 43-80. Mulțumesc Mariei Teresa Beonio Brocchieri Fumagalli, lui Andrea Tabarroni, Roberto Lambertini și Costantino Marmo pentru a fi discutat cu mine scrierea aceasta, furnizându-mi sugestii prețioase.
2. În *Periherm.* II (ed. Meiser: 20-27), discutând dacă cuvintele se referă direct la concepte sau direct la lucruri, pentru ambele cazuri Boethius utilizează expresia *designare*. În legătură cu același context, spune „vox vero conceptiones animi intellectusque significat" și „voces vero quae intellectus designant". Vorbind despre *litterae*, *voces*, *intellectus*, *res*, el susține că „litterae verba nominaque significant" și că „haec vero (nomina) principaliter quidem intellectus secundo vero loco res quoque designant. Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significavi sunt". În *Categ. Arist.* (PL 64, 159) spune că „prima igitur illa fuit nominum positio per quam vel intellectui subiecte vel sensibus designaret". Mi se pare că *designare* și *significare* sunt considerate aici mai mult sau mai puțin echivalente. Dar punctul fundamental este că întâi de toate cuvintele semnifică conceptele și deci numai în consecință pot să facă imediat referire la lucruri. Despre întreaga chestiune *cf.* De Rijk, 1967, II, I: 178 și urm. Nuchelmans (1973: 134) lasă să se vadă cum, cu toate că Boethius pare să utilizeze și *significare* împreună cu *designare*, *denuntiare*, *demonstrare*, *enuntiare*, *dicere* cu o expresie-obiect, pentru a indica ceea ce e adevărat sau fals, când întrebuințează apoi aceiași termeni cu o persoană în calitate de subiect, el înțelege să spună că cineva în modul acela face manifestă opinia că ceva se dă sau nu se dă realmente: „Definirea unei *enuntiatio* sau *propositio* ca enunț care înseamnă ceva adevărat sau fals, reflectă faptul că, din punctul de vedere al lui Aristotel, este gândirea sau credința că ceva se dă ca adevărat sau fals în sensul strict al termenului. Dacă, prin urmare, privind cum anume prezintă Boethius o astfel de chestiune, adevărul și falsitatea nu sunt în lucruri, ci în gânduri și opinii, și numai într-un al doilea timp (*post haec*) în cuvinte și în enunțuri". *Cf.* Nuchelmans, 1973: 134, cu referiri la *Categ. Arist.* și *In Periherm).*

3. În *Dialectica* (V, II, *De Definitionibus*, ed. De Rijk : 594) este evident că un nume e *determinativum* a toate posibilele diferenţe a ceva, şi tocmai auzind pronunţându-se un nume suntem capabili să le înţelegem (*intelligere*) pe toate ; *sententia* cuprinde în interiorul ei toate aceste diferenţe, pe când *definitio* pune unele dintre ele, şi anume pe cele care servesc la a determina sensul unui nume în interiorul unei propoziţii, eliminând toate ambiguităţile : „Sic enim plures aliae sint ipsius differentiae constitutivae quae omnes in nomine *corporis* intelligi dicantur, non totam corporis sententiam haec definitio tenet, sicut enim nec hominis definitio *animal rationale et morale* vel *animal gressibile bipes*. Sicut enim *hominis* nomen omnium differentiarum suarum determinativum sit, omnes in ipso oportet intelligi ; non tamen omnes in definitione ipsius poni convenit propter vitium superfluae locutionis... Cum autem et *bipes* et *gressibilis* et *perceptibilis disciplinae* ac multae quoque formae fortasse alia hominis sint differentiae, quae omnes in nomine *hominis* determinari dicantur... apparet hominis sentetiam in definitionem ipsius totam non claudi sed secundum quandam partem constitutionis suae ipsius definiri. Sufficiunt itaque ad definiendum quae non sufficiunt ad constituendum".
4. De Rijk (1967 : 206), de exemplu, susţine că la Abélard „pare să predomine un punct de vedere care nu se bazează pe logică" şi că termenul *impositio* „în cea mai mare parte a cazurilor are sensul de *prima inventio*" şi „rar este întâlnit cu sensul de a denota o impunere efectivă în cutare sau cutare propoziţie emisă de vreun vorbitor efectiv. Până şi când *voces* sunt separate de *res*, conexiunea lor cu intelectul îl poartă pe autor în domeniul psihologiei sau îl îngrădeşte în cel al ontologiei, din momentul în care *intellectus*, la rândul său, este făcut să se refere la realitate... Teoria predicaţiei pare şi ea extrem de influenţată de prevalenţa unor perspective ce nu aparţin logicii". De Rijk (1982 : 173) sugerează că logicienii medievali „ar fi ajuns la rezultate mai bune dacă ar fi părăsit cu totul însăşi noţiunea de semnificare". Aceasta înseamnă a le cere filosofilor medievali (care nu erau logicieni puri în sensul modern al termenului) să fi scris ceea ce nu puteau sau nu voiau să scrie.
5. În Comentariul despre Priscian la Viena (*cf.* De Rijk, 1967 : 245) un nume „significat proprie vel appellative vel denotando de qua manerie rerum sit aliquid", aşa încât *denotare* pare încă legat de semnificarea naturii universale.
6. „Oblatum sensui vel intellectui" înseamnă că, în ce priveşte calităţile sensibile ale semnelor, Bacon ia o poziţie mai puţin radicală decât aceea a lui Augustin. El admite în mod repetat că pot exista şi semne intelectuale, în sensul că şi conceptele pot fi considerate ca semne ale lucrurilor percepute.
7. Mai există şi alţii care-şi mărturisesc nedumeririle. Boehner (1958 : 219) spune că „Scotus rupsese deja cu această interpretare a

textului aristotelic, susținând că, în general vorbind, semnificatul cuvintelor nu este conceptul, ci lucrul". În pofida acestui lucru, în nota 29 adaugă: „Sub îndrumarea noastră a fost scrisă o teză (a lui Fr. John B. Vogel, O.F.M.) despre problema semnificării directe a lucrurilor, potrivit lui Scotus; autorul a scos la iveală o distanță considerabilă între tratarea acestei probleme în *Oxoniense* și în *Quaestiones in Perihermeneias opus primum and secundum*". (Pentru o interpretare intensionalistă, a se vedea Marmo, în Eco *et. al.*, 1989.)

8. Există cel puțin un exemplu de *denotare* în formă activă, citat de Maierù (1972: 98) și extras din *Elementarium logicae*, în care Ockham distinge între două sensuri ale lui *appellare*. Primul e cel al lui Anselm, în timp ce, privitor la al doilea, Ockham scrie: „aliter accipitur appellare pro termino exigere vel denotare seipsum debere suam propriam formam". S-ar părea că aici *denotare* vrea să însemne „a susține" (sau a cere) sau a „postula" o coreferință înlăuntrul cadrului contextului lingvistic.
9. Pentru o utilizare asemănătoare a lui *denotari* a se vedea *Quaestiones in libros physicorum* 3 (sub îngrijirea lui Corvino, *Rivista di storia della filosofia*, X, 3-4, mai-august 1955).
10. Maierù îl citează pe Pietro da Mantova: „Verba significantia actum mentis ut *scio*, *cognosco*, *intelligo* etc. denotant cognitionem rerum significatarum a terminis sequentibus ipsa verba per conceptum". Imediat după această frază, Pietro oferă un exemplu: „Unde ista propositio *tu cognoscis Socratem* significat quod *tu cognoscis Socratem* per hunc conceptum «Socratem» in recto vel obliquo" (*Logica* 19vb – 20ra). Este clar că *denotare* și *significare* sunt mai mult sau mai puțin echivalente și că ambele sunt folosite pentru a vorbi de atitudini propoziționale – o temă intensională prin excelență.

Apendice 2 – Croce, intuiția și amalgamul

1. Acest articol a fost scris pentru *La Rivista dei Libri* (17.1991) ca recenzie la reeditarea Adelphi a *Esteticii* lui Croce. L-am inclus în această culegere deoarece anticipează unele dintre considerațiile despre intuiție, concept și schemă tratate în 2 și arată cum inconvenientele kantiene în ce privește schema și rezistența față de întemeierea judecății perceptive pe obiecte din natură au influențat gândirea idealistă ulterioară.

Referințe bibliografice

Alac, Morana
1997 *Gli schemi concettuali nel pensiero di Donald Davidson.* Teză de licență în semiotică. Universitatea din Bologna, Facultatea de Litere și Filosofie, 1995-1996.

Albrecht, Erhard
1975 *Sprache und Philosophie.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Apel, Karl-Otto
1972 „From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of Trascendental Logic". În Beck, L.W., ed., *Proceedings of the Third Kant Congress.* Dordrecht: Reidel: 90-105.
1975 *Der Denkweg von Charles S. Peirce.* Frankfurt: Suhrkamp.
1995 „Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of evolution: A Peircean or quasi-Peircean Answer to a recurrent problem of post-Kantian philosophy". În Ketner, 1995: 366-397.

Arnheim, Rudolf
1969 *Visual Thinking.* Berkeley: University of California Press (trad. it. *Il pensiero visivo.* Torino: Einaudi, 1974).

Aubenque, Pierre
1962 *Le problème de l'être chez Aristote.* Paris: P.U.F.

Bacchini, Fabio
1995 „Sugli specchi". *Il Cannocchiale* 3: 211-224.

Barlow, Horace, Blakemore, Colin, Weston-Smith, Miranda, eds.
1990 *Images and understanding.* Cambridge: Cambridge U.P.

Barthes, Roland
1964a „Rhétorique de l'image". *Communications* 4: 40-51.
1964b „Éléments de sémiologie", *Communications* 4 (trad. it. *Elementi di semiologia.* Torino: Einaudi, 1966).

Baudry, Léon
1958 *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales.* Paris: Lethielleux.

Benelli, Beatrice
1991 „Categorizzazione, rappresentazione e linguaggio: aspetti e tendenze dello sviluppo del pensiero concettuale". În Cacciari, ed., 1991: 5-46.
Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa
1969 *La Logica di Abelardo.* Firenze: La Nuova Italia.
Berselli Bersani, Gabriele
1995 *Riferimento ed interpretaxione nominale.* Milano: Angeli.
Bertuccelli Papi, Marcella
1993 *Che cos'è la pragmatica.* Milano: Bompiani.
Bettetini, Gianfranco
1971 *L'indice del realismo.* Milano: Bompiani.
1975 *Produzione del senso e messa in scena.* Milano: Bompiani.
1991 *La simulazione visiva.* Milano: Bompiani.
1996 *L'audiovisivo.* Milano: Bompiani.
Bickerton, Derek
1981 *The Roots of Language.* Ann Arbor: Karoma.
Boehner, Philothetus
1958 „Ockham's theory of signification". În Buytaert, E., ed., *Collected Articles on Ockham.* St. Bonaventure, New York-Louvain--Paderborn: The Franciscan Institute: 201-232.
Bonfantini, Massimo A.
1976 *L'esistenza della realtà.* Milano: Bompiani.
1987 *La semiosi e l'abduzione.* Milano: Bompiani.
Bonfantini, Massimo A., Grazia, Roberto
1976 „Teoria della conoscenza e funzione dell'icona in Peirce". *VS* 15: 1-15.
Bonfantini, Massimo A., Proni, Giampaolo
1983 „To guess or not to guess". *Scienze Umane* 6. Publicat în Eco și Sebeok, 1983.
Bonomi, Andrea
1975 *Le vie del riferimento.* Milano : Bompiani.
1994 *Lo spirito della narrazione.* Milano: Bompiani.
Bonomi, Andrea, ed.
1973 *La struttura logica del linguaggio.* Milano: Bompiani.
Bouissac, Paul, Herzfeld, Michael, Posner, Roland, ed.
1986 *Iconicity:* Tübingen: Stauffenburg.
Brandt, Per Aage
1989 „The dinamics of modality". *Recherches sémiotiques – Semiotic inquiry* 9, 1/3: 3-16.
Bruner, Jerome
1986 *Actual Minds and Possible Worlds.* Cambridge: Harvard U.P. (trad. it. *La mente a più dimensioni.* Bari: Laterza, 1997).
1990 *Acts of Meaning.* Cambridge: Harvard U.P. (trad. it. *La ricerca del significato.* Torino: Boringhieri).

Bruner, Jerome *et al.*
1956 *A Study of Thinking.* New York: Science Editions (trad. it. *Il pensiero.* Roma: Armando, 1969).
Burrell, Harry
1927 *The Platypus. Its discovery, zoological position, form and characteristics, habits, life, history, etc.* Sydney: Angus & Robertson.
Cacciari, Cristina
1995 Preface to Cacciari, ed. 1995.
Cacciari, Cristina, ed.
1991 *Esperienza percettiva e linguaggio.* Număr special din *VS* 59/60.
1995 *Similarity.* SI.: Brepols.
Calabrese, Omar
1981 „La sintassi della vertigine. Sguardi, specchi, ritratti". *VS* 29: 3-32.
1985 *Il linguaggio dell'arte.* Milano: Bompiani.
Caramazza, A., Hillis, A.E., Rapp, B.C., Romani, C.
1990 „The multiple semantic hypothesis: Multiple confusion?", *Cognitive Neuropsychology* 7.
Carnap, Rudolf
1955 „Meaning and synonymy in natural languages". *Philosophical Studies* 7: 33-41 (trad. it. „Significato e sinonimia nelle lingue naturali". În Bonomi A., ed., 1973: 117-133).
Casati, Roberto, Varzi, Achille C.
1994 *Holes and other superficialities.* Cambridge: MIT Press (trad. it. *Buchi e altre superficialitá.* Milano: Garzanti, 1996).
Cassirer, Ernst
1918 *KantsLeben undLehre*, 1918 (trad. it. *Vita e dottrina di Kant*, Firenze: Nuova Italia, 1977).
Corcoran, John, ed.
1974 *Ancient Logic and its Modern Interpretations:* Dordrecht: Reidel.
Corvino, Francesco *et al.*
1983 *Linguistica Medievale.* Bari: Adriatica.
Dalia Chiara, Maria Luisa, Toraldo di Francia, Giuliano
1985 „Individuals, Kinds and Names in Physics". *VS* 40: 29-50.
Davidson, Donald
1984 „On the very idea of conceptual scheme". În *Inquieries into truth and interpretation.* Oxford: Oxford U.P.: 183-198 (trad. it. *Verità e interpretazione.* Bologna: Mulino, 1994: 263-282).
1986 „A Nice Derangement of Epitaphs". În Lepore, E., McLaughlin, B., ed., *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson.* Oxford: Blackwell: 433-446.
Deleuze, Gilles
1973 *La philosophie critique de Kant.* Paris: PUF (trad. it. *La filosofia critica di Kant.* Bologna: Cappelli, 1979).
De Mauro, Tullio
1965 *Introduzione alla semantica.* Bari: Laterza.

Dennett, Daniel C.
1978 *Brainstorms.* Montgomery: Bradford Books (trad. it. *Brainstorms.* Milano: Adelphi, 1991).
1991 *Consciousness Explained.* New York: Little Brown (trad. it. *La coscienza. Che cos'è.* Milano: Rizzoli, 1993).
De Rijk, Lambert M.
1962-1967 *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic.* Assen: Van Gorcum.
1975 „La signification de la proposition *(dicturn propositionis)* chez Abelard". *Studia Mediewistyczne* 16.
1982 „The Origins of the Theory of the Property of Terms". În Kretzmann *et al.*, 1982.
De Rijk, L.M., ed.
1956 P. Abelard, *Dialectica.* Assen: Van Gorcum.
Dionigi, Roberto
1994 *Nomi forme cose.* Bologna: Fuori Thema.
Doležel, Lubomir
1989 „Possible Worlds and Literary Fiction". În Allen, S., ed., *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences.* Berlin: De Gryuter: 221-242.
Donnellan, Keith
1966 „Reference and definite descriptions". *The Philosophical Review* 75: 281-304 (trad. it. în Bonomi, ed., 1973).
Ducrot, Oswald, Schefer, Jean-Louis
1995 *Nouveau Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage.* Paris: Seuil.
Dummett, Michael
1973 *Frege. Philosophy of language*, Londra: Duckworth (trad. it. *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege.* Casale Monferrato: Marietti, 1983).
1986 „A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking". În Lepore, E., ed., *Truth and Interpretation. On the Philosophy of Donald Davidson.* Oxford: Blackwell (trad. it. „Una graziosa confusione di epitaffi". În Perissinotto, L., ed., *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica (1986).* Milano: Unicopli, 1993).
Eco, Umberto
1968 *La struttura assente.* Milano: Bompiani (ed. a II-a rev., 1980).
1971 *Le forme del contenuto.* Milano: Bompiani
1975 *Trattato di semiotica generale.* Milano: Bompiani.
1975b „Chi ha paura del cannocchiale?" *Op. Cit.* 32: 5-32.
1979 *Lector in fabula.* Milano: Bompiani.
1983 „Coma, zoccoli, scarpe: tre tipi di abduzione". În Eco și Sebeok, 1993: 228-255.
1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio.* Torino: Einaudi.
1985 *Sugli specchi.* Milano: Bompiani.

1987 „Introduzione" al XV Convegno dell'A.I.S., Vicenza, 1987, su „Il significante". *Carte Semiotiche* 7, 1990: 11-16.
1990 *I limiti dell'interpretazione.* Milano: Bompiani.
1992 *Interpretation and overinterpretation.* Cambridge: Cambridge U.P. (trad. it. *Interpretazione e sovrainterpretazione.* Milano. Bompiani, 1995).
1993 *La ricerca della lingua perfetta.* Bari: Laterza.
1994 *Six Walks in the Fictional Woods.* Cambridge: Harvard U.P. (trad. it. *Sei passeggiate nei boschi narrativi.* Milano: Bompiani, 1994).
1997 „On meaning, logic and verbal language". În Dalia Chiara, M.L. *et al.*, ed., *Structures and Norms in Science.* Dordrecht: Kluver: 431-448.

Eco, Umberto, Marmo, Costantino, ed.
1989 *On the Medieval Theory of Signs.* Amsterdam: Benjamins.

Eco, Umberto, Santambrogio, Marco, Violi, Patrizia, ed.
1986 *Meaning and Mental Representations.* Special issue of *VS* 44/45 (acum Bloomington: Indiana U.P., 1988).

Eco, Umberto, Sebeok, Thomas A., ed.
1983 *The Sign of Three.* Bloomington: Indiana U.P. (trad. it. *Il segno dei tre.* Milano: Bompiani, 1983).

Eco, Umberto, Violi, Patrizia
1987 „Instructional Semantics for Presuppositions". *Semiotica* 64: 1-39 (trad. it. cu modificări în Eco, 1990).

Edelman, Gerald M.
1992 „The science of recognition". În *Bright Air, Brilliant Fire.* New York: Basic Books: 73-80.

Eichmann, Klaus
1988 „The control of T lymphocyte activity may involve elements of semiosis". În Sercarz *et al.*, 1988: 163-168.

Ellis, Ralph D.
1995 „The imagist approach to inferential thought patterns: The crucial role of rhythm pattern recognition". *Pragmatics & Cognition* 3, 1:75-109.

Evans, Gareth
1982 *The Varieties of Reference.* Oxford: Clarendon.

Fabbrichesi Leo, Rossella
1981 „L'iconismo e l'interpretazione fenomenologica del concetto di somiglianza in C.S. Peirce". *ACME, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano,* xxxiv, III: 467-498 (acum adăugită, în Fabbrichesi, 1986).
1983 *La polemica sull'iconismo.* Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
1986 *Sulle tracce del segno.* Firenze: Nuova Italia.

Fillmore, Charles
1982 „Towards a Descriptive Framework for Spatial Deixis". În Jarvella, R.J., Klein, W., ed., *Speech, Plan and Action.* Londra: Wiley: 31-59.

Fisette, Jean
1995 „À la recherche des limites de l'interprétation". *Recherches semiotiques – Semiotic inquiry* 15, 1/2: 91-120.
Fodor, Jerry A.
1975 *The Language of Thought*. New York: Crowell.
Fodor, Jerry A., Lepore, Ernest, ed.
1992 *Holism*. Oxford: Blackwell.
Follesdal, Dagfinn
1997 „Semantics and Semiotics". În Dalia Chiara, M.L. *et al.*, ed., *Structures and Norms in Science*. Dordrecht: Kluver: 431-448.
Fredborg, K.M., Nielsen, L., Pinborg, J.
1978 „An unedited part of Roger Bacon's Opus Maius: De Signis". *Traditio*, 34: 75-136.
Fumagalli, Armando
1995 *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*. Milano: Vita e Pensiero.
Gardner, Howard
1985 *The Mind's New Science*. New York: Basic Books (trad. it. *La nuova scienza della mente*. Milano: Feltrinelli, 1988).
Gardner, Martin
1964 *The Ambidextruous Universe*. New York: Penguin.
Gargani, Aldo G.
1971 *Hobbes e la scienza*. Torino: Einaudi.
Garroni, Emilio
1968 *Semiotica ed estetica*. Bari: Laterza.
1972 *Progetto di semiotica*. Roma: Officina
1977 *Ricognizione della semiotica*. Roma: Officina.
1986 *Senso e paradosso*. Bari: Laterza.
Geach, Peter
1962 *Reference and Generality*. Ithaca: Cornell U.P.
Gentner, Dedre, Markman, Arthur B.
1995 „Similarity is like analogy. Structural alignment in comparison". În Cacciari, ed., 1995: 11/148.
Gerlach, Peter
1977 „Probleme einer semiotischen Kunstwissenschaft". În Posner, R., Reinecke, H.P., ed., *Zeichenprozessen*. Wiesbaden: Athenaion: 262/292.
Geyer, B.
1927 *Peter Abaelards philosophische schriften*. Münster: Aschendorff.
Ghisalberti, Alessandro
1981 „La semiotica medievale: i terministi". În Lendinara-Ruta, 1981: 53-68.
Gibson, James J.
1950 *The Perception of the Visual World*. Boston: Houghton-Mifflin.
1966 *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton-Mifflin (Londra: Allen and Unwin 1968).

1971 „The information available in pictures". *Leonardo* 4/2: 197-199.
1978 „The ecological approach to visual perception of pictures", *Leonardo* 11/3: 227-235.
Gilson, Etienne
1948 *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, ed. a II-a, 1981.
Gombrich, Ernest
1956 *Art and Illusion. The A.W. Mellon Lectures in Fine arts* (acum New York: Bollingen 1961; trad. it. *Arte e illusione*. Torino: Einaudi, 1965).
1982 *The image and the eye. Further studies in the psychology of pictorial representation*. Oxford: Phaidon (trad. it. *L'immagine e l'occhio*. Torino: Einaudi, 1985).
1990 „Pictorial instructions". În Barlow *et al.*, 1990: 26-45.
Goodman, Nelson
1951 *The Structure of Appearance*. Cambridge: Harvard U.P.
1968 *Language of art*. Indianapolis: Bobbs-Merril (trad. it. *I linguaggi dell'arte*. Milano: Saggiatore, 1976).
1970 „Seven structures on Similarity". În Swanson, ed., *Experience and Theory*. Boston: University of Massachusetts Press (apoi în Goodman, N., *Problems and projects*. Indianapolis: Bobbs-Merril, 1972).
1990 „Pictures in the mind?". În Barlow *et al.*, 1990: 358-364.
Gould, Stephen Jay
1991 *Bully for Brontosaurus*. Londra: Hutchinson Radius.
Gregory, Richard
1981 *Mind in Science*. Cambridge-Londra: Cambridge U.P.
1986 *Old perception*. Londra: Methuen (trad. it. *Curiose percezioni*. Bologna: Mulino, 1989).
1990 „How do we interpret images?". În Barlow *et al.*, 1990: 310-330.
Greimas, Algirdas Julien
1983 „De la colère". *Du sens* 2. Paris: Seuil (trad. it. *Del senso* 2. Milano: Bompiani, 1985).
1984 „Sémiotique figurative et sémiotique plastique". *Actes sémiotiques* VI, 60.
Greimas, Algirdas J., Courtés, Joseph
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette (trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. Firenze: Usher, 1986).
Groupe μ
1992 *Traité du signe visuel*. Paris: Seuil.
Habermas, Jurgen
1995 „Peirce and communication". În Ketner, 1995: 143-266.
Hausman, Carl R.
1990 „In and Out in Perice's percepts". *Transactions of Charles Sanders Peirce Society*, xxvi, 3: 271-308.

Hiedegger, Martin
1915 „Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scots". *Frühe Schriften*. Frankfurt/M: Klostermann, 1972 (trad. it. *La teoria delle categorie e del significato in Duns Scoto*. Bari: Laterza, 1974).
1929 Was ist Metaphysik? Bonn: Cohen (trad. it. „Che cos'è la metafisica?". În *Segnavia*. Milano: Adelphi: 59-78).
1950 *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann (trad. it. *Sentieri interrotti*. Firenze: Nuova Italia, 1984).
1973 *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Klostermann, ed. a IV-a, 1973 (trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Bari: Laterza, 1981).
Henry, Desmond P.
1964 *The De Grammatico of St. Anselm. The Theory of Paronymy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Hilpinen, Risto
1995 „Peirce on language and reference". În Ketner, 1995: 303.
Hjelmslev, Louis
1943 *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison: Wisconsin Univerity Press (trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*. Einaudi: Torino, 1968).
Hochberg, Julian
1972 „The representation of things and people". În Gobrich, E. *et al.*, *Art, perception and reality*. Baltimore; Johns Hopkins U.P (trad. it. *Arte, percezione e realtà*. Torino: Einaudi, 1978).
Hofstadter, Douglas
1979 *Gödel, Escher, Bach*. New York: Basic Books (trad. it. *Gödel, Escher, Bach*, Milano: Adelphi, 1984).
Hogrebe, Wolfram
1974 *Kant und das Problem einer traszendentalen Semantik*. Freiburg/Munchen: Alber (trad. it. *Per una semantica transcendentale*. Roma: Officina, 1979).
Hookway, Christopher
1988 „Pragmaticism and Kantian Realism?". *VS* 49: 103-112.
Houser, Nathan
1992 Introduction. În Kloese, C., Houser, N., ed., *The essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana U.P.
Hubel, David H.
1982 „Explorations of the primary visual cortex, 1955-1978 (a review)". *Nature* 299, 5883: 515-524.
Hubel, David H., Wiesel, Torsten N.
1959 „Receptive fields of single neurons in the cat's striate cortex". *Journal of Physiology* 148: 105-154.
Humphreys, Glyn W., Riddoch, M. Jane
1995 „The old town no longer looks the same: Computation of visual similarity after brain damage". În Cacciari, ed., 1995: 15-40.

Hungerland, I.C., Vick, G.R.
1981 „Hobbes' theory of language, speech and reasoning". În Hobbes, Th., *Computatio sive logica.* New York: Abaris Books.
Husserl, Edmund
1922 *Logische Untersuchunge* (ed. a III-a). Halle: Niemayer (trad. it. *Ricerche logiche.* Milano: Saggiatore, 1968).
1970 „Zur Logik der Zeichen (Semiotik)". În van Breda H.L., ed., *Husserhiana* XII. Den Haag: Nijhoff: 340-373 (trad. it. *Semiotica.* Milano: Spirali, 1984).
Innis, Robert E.
1994 *Consciousness and the Play of Signs.* Bloomington: Indiana U.P.
Jackendoff, Ray
1983 Semantics and Cognition. Cambridge: M.I.T. Press (trad. it. *Semantica e cognizione.* Bologna: Mulino, 1986).
1987 *Consciousness and the Computational Mind.* Cambridge: M.I.T. Press (trad. it. *Coscienza e mente computazionale.* Bologna: Mulino, 1990).
Jakobson, Roman
1970 „Da i net v mimike". *Jazyk i celovek* (trad. engl. „Motor signs for «Yes» and «No»". *Language in Society* I; trad. it. „Gesti motori per il «sì» e il «no»". *VS* 1, 1971: 1-20).
Job, Remo
1991 „Relazione tra fattori visivi e fattori semantici nell'identificazione di oggetti: alcuni dati neuropsicologici". În Cacciari, ed., 1991: 197-206.
Johnson, Mark
1989 „Image. Schematic Bases of Meaning". *Recherches sémiotiques – Semiotic Inquiry* 9, 1/3: 109-118.
Johnson-Laird, Philip
1983 *Mental models.* Cambridge: Cambridge U.P. (trad. it. *Modelli mentali.* Bologna: Mulino, 1988).
1988 *The Computer and the Mind.* Cambridge: Harvard U.P. (trad. it. *La mente e il computer.* Bologna: Mulino, 1990).
Kalkhofen, Hermann
1972 „*Pictorial* stimuli considered as *iconic* signs". Ulm: Mimeo.
Kant, Immanuel
1781-1787 *Kritik der reiner Vernuft.* În *Kants gesammelte Schriften,* III-IV. Berlin-Leipzig, 1903-1904 (trad. rom. *Critica rațiunii pure,* trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, IRI, București, 1994).
1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.* În *Kants gesammelte schriften,* IX. Berlin-Leipzig, 1911 (trad. rom. *Prolegomene la orice metafizică viitoare,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987).
1790 *Kritik der Urteilkskraft.* În *Kants gesammelte schriften,* V. Berlin--Leipzig, 1908-1913 (trad. rom. *Critica facultății de judecare,*

trad. de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Trei, București, 1995).

1800 *Logik*. În *Kants gesammelte Schriften*, IX. Berlin-Leipzig, 1923 (trad. rom. *Logica generală*, trad. de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985).

1936-1938 *Opus Postumum*. În *Kants gesammelte Schriften*, XXI-XXI. Berlin-Leipzig, 1936-1938 (trad. it. *Opus Postumum*. Bari: Laterza, 1984).

Katz, J., Fodor, J.

1963 „The structure of a semantic theory". *Language* 39: 170-210.

Kelemen, János

1991 „La comunicazione estetica nella *Critica del Giudizio*. Appunti per la ricostruzione della semiotica di Kant". *Il cannocchiale* 3: 33-50.

Kennedy, John M.

1974 *A Psychology of Picture Perception*. San Francisco: Jossey-Bas.

Ketner, Kenneth L., ed.

1995 *Peirce and Contemporary Thought*. New York: Fordham U.P.

Kjørup, Søren

1978 „Iconic codes and pictorial speech acts". *Orbis litterarum* 4. Copenhagen: Munksgaard: 101-122.

Kosslyn, Stephen M.

1982 *Ghosts in the Mind's Machine. Greating and Using Images in the Brain*. New York: Norton.

Krampen, Martin

1982 *Icons of the Road*. Special issue of *Semiotica* 43, 1/2.

Kretzmann, Norman

1974 „Aristotle on spoken sound significant by convention". În Corcoran, 1974: 3-21.

Kretzmann, Norman *et al.*

1982 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kripke, Saul

1971 „Identity and Necessity". În Munitz, M.K., ed., *Identity and Individuation*. New York: New York U.P. (trad. it. în Bonomi, ed., 1973: 257-294).

1972 „Naming and Necessity". În Davidson, D., Harman, G., eds., *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel; ed. a II-a. În volum, Oxford: Blackwell (trad. it. *Nome e necessità*. Torino: Boringhieri, 1982).

1979 „A puzzle about belief". În Margalit, A., ed., *Meaning and use*. Dordrecht: Reidel: 239-283.

Kubovy, Michael

1995 „Simmetry and similarity". În Cacciari, ed., 1995: 41-60.

Kuhn, Thomas
1989 „Possible worlds in history of sciences". În Allen, S., ed., *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*. Berlin: De Gruyter: 9-31.
Lakoff, George
1978 „Cognitive models and prototype theory". În Neisser, ed., 1978: 63-31.
1987 *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago: Chicago U.P.
Lambertini, Roberto
1989 „Sicut tabernarius vinum significant per circulum: Directions in contemporary interpretations of Modistae". În Eco și Marmo, ed., 1989: 107-142.
Leech, G.
1974 *Semantics*, Harmondsworth: Penguin.
Lendinara, P., Ruta, M.C., eds.
1981 *Per una storia della semiotica: teorie e metodi*. Palermo : Quaderni del Circolo semiologico Siciliano, 15-16.
Leonardi, Paolo, Santambrogio, Marco, ed.
1995 *On Quine. New Essays*. Cambridge. Cambridge U.P.
Lewis, David K.
1973 *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.
Lynch, Kevin
1966 *A View from the Road*. Cambridge: M.I.T. Press.
Lyons, John
1968 *Introduction to Structural Linguistics*, Cambridge: Cambridge U.P.
1977 *Semantics* I-II, Cambridge: Cambridge U.P. (trad. it. *Manuale di Semantica*. Bari: Laterza, 1980).
Maierù, Alfonso
1972 *Terminologia logica della tarda scolastica*. Roma: Ateneo.
Maldonado, Tomás
1974 „Appunti sull'iconicità". În *Avanguardia e razionalità*. Torino: Einaudi: 254-298.
1992 „Appunti sull'iconicità". În *Reale e virtuale*. Milano: Feltrinelli: 119-144.
Maloney, Thomas S.
1983 „The semiotics of Roger Bacon". *Medieval Studies* 45: 120-154.
Maltese, Corrado
1978 „Iconismo e esperienza". În *Aspetti dell'iconismo. Atti del IV convegno della A.I.S.S., settembre 1976* (Mimeo): 55-71.
Mameli, Matteo
1997 *Synechism. Aspetti del pensiero di C.S. Peirce*. Teză de licență în semiotică. Universitatea din Bologna, 1995-1996.
Marconi, Diego
1955 „On the structure of lexical competence". *Aristotelian Society Proceedings*: 131-150.
1986 *Dizionari e enciclopedie*. ed. a II-a. Torino: Giappichelli.

1997 *Lexical Competence*. Cambridge: M.I.T. Press.
Marconi, Diego, Vattimo, Gianni
1986 „Nota introductiva" la trad. it. Rorty, 1979.
Marmo, Costantino
1984 „Guglielmo di Ockham e il significato delle proposizioni". *VS* 38/39: 115-148.
Marr, David
1987 „Understanding vision from images to shapes". În Vaina, L., ed., *Matters of Intelligence*. Dordrecht: Reidel: 7-58.
Marr, David, Nishishara, H. Keith
1978a „Visual information processing: Artificial intelligence and the sensorium of sight". *Technology Review* 81, 1: 2-3.
1978b „Representation and recognition of the spatial organization of three-dimensional shapes". *Proceedings of the Royal Society of London* 200 (B): 269-294.
Marr, David, Vaina, Lucia
1982 „Representation and recognition of the movements of shapes". *Proceedings of the Royal Society of London* 214 (B): 501-524.
Martinetti, Piero
1946 *Kant*. Milano: Bocea, 1946 (trad. it. Milano: Feltrinelli, 1968).
Mathieu, Vittorio
1984 „Introduzione" la I. Kant, *Opus Postumum*. Bari: Laterza.
Maturana, Humberto
1970 „Neurophysiology of cognition". În Garvin, Paul, ed., *Cognition: A Multiple View*. New York: Spartan Books, 1970.
May, Michael, Stjernfelt, Frederik
1996 „Measurement, diagram, art". În Michelsen, A., Stjenfelt, R, ed., *Billeder fra det fjerne / Images From Afar*. Sl: Kulturby, 1996 (Universitetsforlaget i Oslo): 191-204.
McCawley, James D.
1971 „Where do noun phrases come from". În Steinberg, D.D., Jakobovits, L.A., ed., *Semantics*. Londra: Cambridge U.P.: 217-231.
1981 *Everything that Linguists have Always Wanted to Know about Logic*. Chicago; University of Chicago Press.
Medin, Douglas L., Goldstone, Robert L.
1995 „The predicates of similarity". În Cacciari, ed., 1995: 83-110.
Merleau-Ponty, Maurice
1945 *Phénomenologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Merrell, Floyd
1981 „On understanding the logic of «understanding»: A reincarnation of some Peircean thought". *Ars Semeiotica* IV, 2: 161-186.
1991 „The tenuous «reality» of signs". *Signs becoming signs*. Bloomington: Indiana U.P.
Metz, Christian
1965 „Le cinéma: langue ou langage?". *Communications* 4: 52-90.

1968a „La grande syntagmatique du film narratif". *Communications* 8: 120-124.
1968b *Essais sur la signification au cinéma.* Paris: Klincksieck, 1968.
Mill, John Stuart
1843 *A System of Logic*, Londra: Routledge, 1898 (trad. it. *Sistema di logica deduttiva e induttiva.* Torino: UTET, 1988).
Minsky, Marvin
1985 *The Society of Mind.* New York: Simon & Schuster (trad. it. *La società della mente.* Milano: Adelphi, 1989).
Moody, Ernest A.
1935 *The Logic of William of Ockham.* New York: Shed & Ward.
Morris, Charles
1946 *Signs, Language, and Behavior.* New York: Prentice Hall (trad. it. *Segni, linguaggio e comportamento.* Milano: Longanesi, 1963).
Neisser, Ulrich
1976 *Cognition and Reality.* San Francisco: Freeman.
1978 „From direct perception to conceptual structure". În Neisser, ed., 1978: 11-24.
Neisser, Ulrich, ed.
1987 *Concepts and Conceptual Development: Ecological and Intellectual Factors in Categorization.* Cambridge-Londra: Cambridge U.P. (trad. it. *Concetti e sviluppo concettuale.* Roma: Nuova Città, 1989).
Nergaard, Siri, ed.
1995 *Teorie contemporanee della traduzione.* Milano: Bompiani.
Nesher, Dan
1984 „Are there grounds for identifying «Ground» with «Interpretant»?". În *Peirce's Theory Meaning. Transaction of Charles Sanders Peirce Society*, 20, 1984: 303-324.
Neubauer, Fritz, Peföfi, János S.
1981 „Word semantics, lexicon system and text interpretation". În Eikmeyer, H.J., Rieser, H., eds., *Words, Worlds and Contexts*, Berlin: De Gruyter: 344-377.
Nida, Eugene
1975 *Componential Analysis of Meaning.* Haga: Mouton.
Nietzsche, Friedrich
1873 „Uber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne". În Grossoktav-Ausgabe. Leipzig, 1895 (trad. it. „Su verità e menzogna in senso extramorale". În *Opere*, III, 2. Milano: Adelphi, 1973).
Nuchelmans, Gabriel
1973 *Theories of Propositions. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity.* Amsterdam: North Holland.
Oehler, Klaus
1979 „Peirce's foundation of a semiotic theory of cognition". *Peirce studies* 1: 67-66.
1995 „A response to Habermas". În Kenter, 1995: 267-271.

Ogden, G.K., Richards, LA.
1923 *The Meaning of Meaning.* Londra: (trad. it. *Il significato del significato.* Milano: Saggiatore, 1966).
Osmond-Smith, David
1972 „The iconic process in musical communication". *VS* 3: 31-42.
1973 „Formal iconism in music". *VS* 5: 43-42.
Ouellet, Pierre
1992 „Signification et sensation". *Nouveaux Actes Sémiotiques* 20. Limoges: Pulin.
Paci, Enzo
1957 „Relazionismo e schematismo transcendentale". În *Dall'esistenzialismo al relazionismo.* Messina: D'Anna, 1957.
Palmer, Stephen
1978 „Fundamental aspccts of cognitive representation". În Rosch și Lloyd, ed., 1978.
Pareyson, Luigi
1954 *Estetica.* Torino: Edizioni di „Filosofia" (Milano: Bompiani, 1980).
1989 *Filosofia della libertà.* Genova: Melangolo.
Pasolini, Pier Paolo
1966 „La lingua scritta della realtà". În *Empirismo eretico.* Milano: Garzanti, 1972: 198-226.
1967a „Discorso sul piano sequenza ovvero il cinema come semiologia della realtà". În *Linguaggio e ideologia nel film (Atti della Tavola Rotonda alla III Mostra Internazionale del Nuovo Cinema, Pesaro, maggio 1967).* Novara: Cafieri, 1968: 135-150.
1967b „Il codice dei codici". În *Empirismo eretico.* Milano: Garzanti, 1972: 277-284.
Pavel, Thomas G.
1986 *Fictional World.* Cambridge: Harvard U.P. (trad. it. *Mondi di invenzione.* Torino: Einaudi, 1992).
Peirce, Charles S.
1934-1948 *Collected Papers.* Cambridge: Harvard U.P. (trad. it. parțială în Peirce, 1980, 1984, 1992).
1980 *Semiotica.* Torino: Einaudi.
1982-1983 *Writtings of Charles S. Peirce.* Bloomington: Indiana U.P. (trad. it. parțială în Peirce, 1980, 1984, 1992).
1984 *Le leggi dell'ipotesi.* Milano: Bompiani.
1992 *Categorie.* Bari: Laterza.
Pérez Carreño, Francisca
1988 *Los placeres del parecido. Icono y representación.* Madrid: Visor.
Perri, Antonio
1996a *Scrittura azteca, semiosi, interpretazione.* Teză de doctorat în semiotică. Università degli Studi di Bologna (pentru o versiune mai succintă, vezi Perri, 1996b).

1996b „Verso una semiotica della scrittura azteca". În De Finis, G., Galarza, L., Perri, A., *La parola fiorita. Per un'antropologia delle scritture mesoamericane*. Roma: Il Mondo 3 Edizioni: 141-286.

Petitot-Cocorda, Jean

1983 „Paradigme catastrophique et perception categorielle". *Recherches sémiotiques – Semiotic Inquiry* 3, 3: 207-247.

1985a *Les catastrophes de la parole*. Paris: Maloine.

1985b *Morphogénèse du sens*, vol. 1. Paris: P.U.F. (trad. it. *Morfogenesi del senso*. Milano: Bompiani, 1990).

1989 „Modèles morphodynamiques pour la grammaire cognitive et sémiotique modale". *Recherches sémiotiques – Semiotic Inquiry* 9, 1-3: 17-51.

1995 „La réorientation naturaliste de la phénomenologie". *Archives de philosophie* 58, 4: 631-658.

Philippe, M-D.

1975 *Une philosophie de l'être est-elle encore possible? III. Le problème de l'*Ens *et de l'*Esse. Paris: Téqui.

Piaget, Jean

1955 *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris: PUF (trad. it. *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*. Torino: Einaudi, 1955).

Piattelli Palmarini, Massimo

1995 *L'arte di persuadere*. Milano: Mondadori.

Picardi, Eva

1992 *Linguaggio e analisi filosofica*. Bologna: Patron.

Pierantoni, Ruggero

1981 *Fisiologia e storia della visione*. Torino: Boringhieri.

Pinborg, Jan

1972 *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog (trad. it. *Logica e semantica nel Medioevo*. Torino: Boringhieri, 1984).

Pisanty, Valentina

1993 *Leggere la fiaba*. Milano; Bompiani.

Ponzio, Augusto

1983 „La semantica di Pietro Lspano". În Corvino *et al.*, 1983: 123-156.

1990 *Man as a Sign*. Berlin: De Gruyter.

1993 „Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio e della semiotica in Italia". În Calabrese, O. *et al.*, eds. *La ricerca semiotica*. Bologna; Progetto Leonardo: 65-140.

Popper, Karl

1990 *Conjectures and Refutations*. Londra: Routledge, 1969 (trad. it. *Congetture e refutazioni*. Bologna: Mulino, 1972).

Posner, Roland

1986 „Iconicity in syntax". În Bouissac *et al.*, ed., 1986: 305-338.

Prieto, Luis

1975 *Pertinence et pratique.* Paris: Minuit (trad. it. *Pertinenza e pratica.* Milano: Feltrinelli, 1976).

Prodi, Giorgio

1977 *Le basi materiali della significazione.* Milano: Bompiani.

1988 „Signs and codes in immunology". În Sercarz *et al.*, 1988: 53-64.

Proni, Giampaolo

1990 *Introduzione a Peirce.* Milano: Bompiani.

1992 *La fondazione della semiotica in Ch.S. Peirce.* Teză de doctorat în semiotică. Universitá degli Studi di Bologna, 1991-1992.

Putnam, Hilary

1975 „The Meaning of Meaning". În Gunderson, K., ed., *Language, Mind and Knowledge.* University of Minnesota Press. Acum în Putnam, H., *Mind, Language and Reality.* Londra: Cambridge U.P.: 215-271 (trad. it. *Mente, linguaggio e realtà.* Milano: Adelphi, 1987).

1981 *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge U.P. (trad. it. *Ragione, verità e storia.* Milano: Saggiatore, 1985).

1987 *The Many Faces of Realism.* LaSalle: Open Court.

1992 *Il pragmatismo: una questione aperta.* Bari: Laterza.

Pylyshyn, Zenon W.

1973 „What the mind's eye tells the mind's brain: a critique of mental imagery". *Psychological Bulletin* 8: 1-14.

Quine, Willard V.O.

1951 „Two Dogmas of Empiricism". În *From a Logical Point of View.* Cambridge: Harvard U.P. (trad. it. *Il problema del significato.* Roma: Ubaldini, 1966).

1960 *Word and Object.* Cambridge; M.I.T. Press (trad. it. *Parola e oggetto.* Milano; Saggiatore, 1970).

1995 *From Stimulus to Science.* Cambridge: Harvard U.P.

Ransdell, Joseph

1979 „The epistemic function of iconicity in perception". *Peirce Studies* 1, 1979: 51-66.

Rastier, François

1994 „La microsémantique". În Rastier, F. *et al.*, *Sémantique pour l'analyse.* Paris: Masson.

Reed, Stephen K,

1988 *Cognition. Theory and Application.* Pacific Grove: Brooks/Cole (trad. it. *Psicologia cognitiva.* Bologna: Mulino, 1989, ed. a II-a, 1994).

Roberts, Don D.

1973 *The Existential Graphs of Charles S. Peirce.* Haga: Mouton.

Rorty, Richard

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton U.P. (trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura.* Milano: Bompiani, 1980).

Rosch, Eleanor

1978 „Principles of categorization". În Rosch și Lloyd, eds., *Conditioned Categorization.* Erlbaum: 15-35 (trad. it. în Anolli,

L., Ciceri, R., ed., *Elementi di psicologia della comunicazione.* Milano: LED, 1995: 161-191).
Rosch, Eleanor, Lloyd, B.B., ed.
1978 *Cognition and Categorization.* Hillsdale: Erlbaum.
Rosch, Eleanor, Mervis, Caroline B.
1975 „Family resemblances. Studies in the internal structure of categories". *Cognitive Psychology* 7: 573-605.
Rosch, Eleanor *et al.*
1976 „Basic objects in natural categories". *Cognitive Psychology* 8: 382-440.
Rossi, Paolo
1997 *La nascita della scienza moderna.* Bari: Laterza.
Russel, Bertrand
I905 „On denoting", *Mind* 14: 479-493 (trad. it. „Sulla denotazione". În Bonomi, ed., 1973: 179-195).
1940 „The object-language". În *An Inquiry into Meaning and Truth,* Londra: Allen & Unwin.
Saks, Oliver
1985 *The Man who Mistook his Wife for a Hat.* Londra: Duckworth (trad. it. *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello.* Milano: Adelphi, 1986).
Saint-Martin, Fernande
1987a„Pour une reformulation du modale visuel de Umberto Eco". *Protée,* toamna 1987: 104-114.
1987b*Sémiologie du langage visuel.* Sillery: Presses de l'Université du Québec.
1988 „De la fonction perceptive dans la constitution du champ visuel". *Protée* 16, 1/2: 202-213.
Salmon, Nathan U.
1981 *Reference and Essence.* Princeton: Princeton U.P.
Santambrogio, Marco
1992 *Forma e oggetto.* Milano: Saggiatore.
Santambrogio, Marco, ed.
1992 *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio.* Bari: Laterza.
Schank, Roger, Abelson, R.P.
1977 *Scripts, Plans, Goals and Understanding.* Hillsdale: Erlbaum.
Searle, John
1979 „Literal meaning". În *Expression and Meaning.* Cambridge: Cambridge U.P.: 116-136.
1985 *The Construction of Social Reality.* New York: Free Press (trad. it. *La costruzione della realtà sociale.* Milano: Comunità, 1996).
Sebeok, Thomas A.
1972 *Perspective in Zoosemiotics.* Haga: Mouton.
1976 „Six Species of Signs". În *Contribution to the Doctrine of Signs.* Bloomington: Indiana U.P.: 117-142.

1979 „Iconicity". În *The Sign & its Masters.* Austin: University of Texas Press: 107-127 (trad. it. *Il segno e i suoi maestri.* Bari: Adriatica, 1985).
1991 *A Sign is just a Sign.* Bloomington: Indiana U.P.
1994 *An Introduction to Semiotics.* Toronto: Toronto U.P.

Sebeok, Thomas A., ed.
1978 *Animal communication.* Bloomington: Indiana U.P. (trad. it. *Zoosemiotica*. Milano: Bompiani, 1973).

Sellars, Wilfrid
1978 „The role of imaginatio in Kant's theory of experience". În Henry W. Johnstone Jr., ed., *Categories: A Colloquium.* Pennsylvania State University, 1978.

Semprini, Valentina
1997 *La rappresentazione del conflitto nella letteratura a fumetti.* Teză de licență în semiotică. Universitatea din Bologna, Facultatea de Litere și Filosofie, 1995-1996.

Secarz, Eli, Celada, Franco, Mitchison, Avron, Tado, Tomio, eds.
1988 *The Semiotics of Cellular Communication in the Immune System.* Berlin: Springer.

Sherzer, Joel
1974 „L'indicazione tra i Cuna di San Blas". *VS* 7: 57-72.

Simone, Raffaele
1995 „The search for similarity in the linguist's cognition". În Cacciari, ed., 1995: 149-157.

Sonesson, Göran
1989 *Pictorial Concepts.* Malmö: Lund University Press.
1994 „Pictorial semiotics, Gestalt theory, and the ecology of perception". *Semiotica* 99, 3/4: 319-400.

Spade, Paul V.
1982 „The semantics of terms". În Kretzmann *et al.*, 1982: 188-196.

Sperber, Dan, Wilson, Deirdre
1986 *Relevance.* Cambridge: Harvard U.P. (trad. it. *La pertinenza.* Milano: Anabasi, 1992).

Strawson, Peter F.
1950 „On Referring". *Mind* 59: 320-344 (trad. it. în Bonomi, ed., 1973: 197-224).

Tabarroni, Andrea
1989 „Mental signs and the theory of representation in Ockham". În Eco și Marmo, eds.: 195-224.

Tarski, Alfred
1944 „The semantic conception of truth". *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 1944: 341-376 (trad. it. în Linsky, L., ed., *Semantica e filosofia del linguaggio.* Milano: Saggiatore, 1969).

Todorov, Tzvetan
1982 *La conquête de l'Amérique.* Paris: Seuil (trad. it. *La conquista dell'America.* Torino: Einaudi, 1984).

Tversky, Amos
1977 „Features of similarity". *Psychological Review* 81: 327-352.
Vaina, Lucia
1983 „From shapes and movements to objects and actions". *Synthese* 54: 3-36.
Varela, Francisco *et. al.*
1992 *The Embodied Mind.* Cambridge: M.I.T. Press.
Vattimo, Gianni
1980 *Le avventure della differenza.* Milano: Garzanti.
1983 „Dialettica, differenza, pensiero debole". În Vattimo, G., Rovatti, P.A., eds., *Il pensiero debole.* Milano: Feltrinelli, 1983.
1994 *Oltre l'interpretazione.* Bari: Laterza.
Violi, Patrizia
1991 „Linguaggio percezione, esperienza: il caso della spazialità". În Cacciari, ed., 1991: 59-106.
1997 *Significato ed esperienza.* Milano: Bompiani.
Volli, Ugo
1972 „Some possible developments of the concept of iconism". *VS* 3: 14-29.
Wierzbicka, Anna
1996 *Semantics. Primes and Universals.* Oxford: Oxford U.P.
Wittgenstein, Ludwig
1922 *Tractatus Logico-Philosophicus.* Londra: Routledge (trad. rom. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2001).
1953 *Philosophische Untersuchungen.* Oxford: Blackwell (trad. rom. *Cercetări filosofice*, trad. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2004).
Zijno, Alessandro
1997 *Fortunatamente capita di fraintendersi. Intersezioni tra la concezione di lingua di Donald Davidson e la Teoria della Pertinenza.* Teză de doctorat în semiologie, Universitatea din Bologna, 1995-1996.

Index de autori

A

Abélard 375-377, 379, 383, 454
Abelson 424
Alac, Morana 434
Albrecht, Erhard 412
Anceschi, Luciano 406
Andronic 410
Anselm d'Aosta (Canterbury) 24, 373, 375
Apel, Karl-Otto 415
Aristotel 17-18, 23-24, 28-30, 34, 45, 71-72, 74, 92-93, 144-146, 267, 274, 372-373, 378, 385, 411, 454
Arnheim, Rudolf 158, 163
Aubenque, Pierre 23, 31, 410
Augustin 374, 377, 382, 455
Averroes 264
Avicenna 440

B

Bacchini, Fabio 450-451
Bach, Johann Sebastian 203-206, 208-209, 301, 307
Bacon, Roger 192, 373, 381-386, 388-389, 393, 455
Barbieri, Daniele 14
Bartezzaghi, Stefano 13
Barthes, Roland 318, 369, 446, 453
Bassi, Bruno 15
Baumgarten, Alexander G. 38
Beethoven, Ludwig van 67, 70, 201, 206, 429-430, 436
Benelli, Beatrice 424
Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa 375
Bernardelli, Andrea 15
Berselli Bersani, Gabriele 441
Bertuccelli Papi, Marcella 310
Bettetini, Gianfranco 346, 445, 447
Bewick, Thomas 230
Bickerton, Derek 155
Blainville, Henri-Marie 232
Blasi, Bruno 15
Blumenbach, Johann F. 230
Boehner, Philotethus 386, 388, 455
Boethius 373-374, 379, 385, 387, 389, 454
Bonerba, Giuseppina 15
Bonfantini, Massimo A. 15, 100, 414, 434, 445, 452
Bonomi, Andrea 440-441
Borges, Jorge Luis 13
Brandt, Per-Aage 15
Bruner, Jerome 13, 143, 155, 421, 431, 436
Bühler, Karl 163, 417, 452
Bulgari, Simona 15
Burrel, Harry 234, 432-433

C

Caesar, Michael 15
Cacciari, Cristina 360
Calabrese, Omar 15, 422, 445
Caldwell, W.H. 265
Calvino, Italo 193, 441
Caramazza, A. 424
Carnap, Rudolph 370, 433
Casati, Roberto 111
Cases, Cesare 12
Cassirer, Ernst 87-88, 413-414
Cavicchioli, Sandra 15
Celli, Giorgio 13
Churchman, West 240
Cioran, Emil 24
Corti, Maria 428
Corvino, Francesco 456
Cosenza, Giovanna 15
Costantini, Michel 445
Courtés, Joseph 155, 166, 242, 323, 419
Croce, Benedetto 395-407, 431, 456

D

Dalgarno, Georges 75
Dalla Chiara, Maria Luisa 441
Da Verona, Guido 407
Davidson, Donald 241-242, 256, 433, 435
Descartes, René 217
Deleuze, Gilles 88
Della Volpe, Galvano 406
De Marinis, Marco 15
De Mauro, Tullio 395, 414
De Rijk, Lambert M. 374, 376, 380--381, 454-455
Dennett, Daniel C. 103, 117, 152, 420
Derrida, Jacques 292, 333
Dewey, John 100, 216, 406, 417
Diderot, Denis 331-332
Dionigi, Roberto 447
Doležel, Lubomir 304, 442
Donnellan, Keith 290-291, 293
Dorfles, Gillo 406
Ducrot, Oswald 268, 438, 444
Dumas, Alexandre 308, 407
Dummet, Michael 370, 436
Duns Scotus 174, 385-386

E

Edelman, Gerald M. 108, 424
Eichmann, Klauss 109
Ellis, Ralph D. 206-207
Epicur 20, 315
Escudero, Lucrecia 15
Evans, Gareth 196

F

Fabbri, Paolo 15, 276, 447, 450
Fabbrichesi Leo, Rosella 102, 415, 445-446
Feyerabend, Paul K. 48-49
Fillmore, Charles 424
Fisette, Jean 447
Fodor, Jerry A. 430
Follesdal, Dagfinn 440
Formaggio, Dino 406
Fredborg, K.M. 382
Frege, Gottlob 133, 257, 271, 370
Fresnault Deruelle, Pierre 445
Fumagalli, Armando 101, 416, 440, 454
Fusco, Mario 15

G

Galasso, Giuseppe 394
Galilei, Galileo 448
Gardner, Howard 420
Gardner, Martin 420, 450
Gargani, Aldo G. 390-391
Garin, Eugenio 406
Garroni, Emilio 412, 414-415
Gaunilon 24
Geach, Peter 369
Gentner, Dedre 358
Gerlach, Peter 444

Geyer, B. 375, 377
Gibson, James J. 106, 157, 194, 326, 330, 354, 424, 446, 450
Gilson, Etienne 19, 409
Goldstone, Robert 446
Golino, Enzo 15
Gombrich, Ernst 318, 325, 446, 448
Goodman, Nelson 148, 202, 316, 420-422, 446-447
Gould, Stephen Jay 13, 95-96, 229, 432
Grandi, Roberto 15
Grazia, Roberto 100
Gregory, Richard 9, 326, 446, 450
Greimas, Algirdas Julien 155, 166, 242, 244, 323, 357, 419, 424
Grimm, Jakob şi Wilhelm 307-308
Grupul μ 445
Guenther, Franz 440
Wilhelm din Sherwood 381

H

Habermas, Jürgen 58-59, 416
Hamann, Johann G. 71
Heidegger, Martin 12, 19, 23, 33--37, 40, 55, 71, 73, 85, 386, 409--411
Helmholtz, Hermann von 419
Herder, Johann G. 71
Herzfeld, Michael 445
Hjelmslev, Louis 21, 57, 237, 369, 433
Hobbes, Thomas 300, 389-393
Hochberg, Julian 325, 330
Hofstadter, Douglas 363-364
Hölderlin, Friedrich 38
Home, Everard 230-231
Hookway, Cristopher 415
Hubel, David H. 326-327
Humphreys, Glyn W. 186
Hungerland, Isabel C. 390, 392
Husserl, Edmund 74, 90, 123, 125, 370, 418

I

Illiger, T. 232
Innis, Robert E. 417-418, 445, 452

J

Jackendoff, Ray 196, 423
Jakobson, William 323
Job, Remo 424
Johnson-Laird, Philip 158, 327, 424
Jurado Cid Tenoch, Alfredo 420

K

Kalkhofen, Hermann 325
Kant, Immanuel 9, 14, 34, 58, 63, 67, 70-76, 78-83, 86-99, 112-113, 117-121, 123-124, 144-145, 154, 166, 173, 195, 200, 238, 241, 339, 412-415, 417, 431
Katz, Jerold 189, 430
Kelemen, János 71, 412
Kennedy, John M. 311, 325
Kepler 240, 399
Ketner, Kenneth L. 416
Kjørup, Søren 445
Kosslyn, Stephen M. 133
Krampen, Martin 445
Kripke, Saul 176, 266, 275, 284, 294
Kroebe, Burkhart 15
Kubovy, Michael 362
Kuhn, Thomas 433

L

Lacan, Jacques 341
Lakoff, George 160-161, 188-189, 191, 425-428
Lamarck, Jean-Baptiste 231, 433
Lambert, Johann Heinrich 412
Lambertini, Roberto 385, 454
Laumonier, Alexandre 15
Le Goff, Jacques 15
Leech, Geoffrey 370
Leibniz, Gottfried W. 23, 111

Leonardi, Paolo 434
Leopardi, Giacomo 61
Lesson, René-Primevère 236
Lewis, David K. 19, 304
Linné, Carl 75, 220
Locke, John 72-74, 79, 82, 123, 389, 412, 420, 428
Lotman 13
Lozano Miralles, Helena 15
Lucreţiu 315, 339
Lynch, Kevin 209
Lyons, Michele 370, 373

M

Magli, Patrizia 15
Maierù, Alfonso 373, 456
Malaparte, Curzio 361
Maldonado, Tomás 316-317, 334, 343, 352, 421, 445-446, 451
Maloney, Thomas 393
Maltese, Corrado 449
Mameli, Matteo 416
Manetti, Giovanni 15
Manzoni, Alessandro 295-296, 397, 407
Marco Polo 63-67, 117, 127, 187, 227, 235, 412
Marconi, Diego 165-166, 412, 430
Marconi, Luca 15, 221, 255, 414, 417, 420, 430-431
Markman, Arthur B. 358
Marmo, Costantino 15, 386, 388-389, 434, 454, 456
Marr, David 89, 137, 158, 200, 327, 330, 424
Marrone, Gianfranco 15
Marsciani, Francesco 15
Martinetti, Piero 413
Mathieu, Vittorio 99, 415
Maturana, Humberto 107
May, Michael 322
McCawley, James, D. 245, 441-442
Meckel, Johann F. 232, 239
Medin, Douglas 447
Merleau-Ponty, Maurice 332, 417-418
Merrell, Floyd 299, 429, 445
Metz, Christian 319, 446-447
Michelangelo Buonarroti 211, 404-405
Mill, John Stuart 146, 371, 389-393
Minsky, Marvin 154, 424
Miranda, Claudia 15
Mizzau, Marina 15
Moody, Ernest A. 388
Morpurgo Tagliabue, Guido 406
Morris, Charles 370
Musarra-Schroeder, Ulla 15

N

Neckham, Alessandro 216
Neisser, Ulrich 174, 176, 183, 194-195, 420, 425-426
Nergaard, Siri 430
Nesher, Dan 119, 417
Neubauer, Fritz 193
Nida, Eugene 157, 424
Nietzsche, Friedrich 49-53
Nishishara, H. Keith 89, 330
Nöth, Winfried 15, 445
Nuchelmans, Gabriel 376, 386, 454

O

Ockham, Wilhelm 174, 249, 352, 373, 380, 386-393, 456
Oehler, Klaus 113, 416
Ogden, C.K. 370
Olender, Maurice 15
Osmond-Smith, David 446
Osolsobe, Ivo 445
Ouellet, Pierre 15, 419
Owen, Richard 231-232, 234, 239

P

Paci, Enzo 99
Palmer, Stephen 322
Pareyson, Luigi 399, 406, 409, 411, 419

Parmenide 14, 18, 29, 34
Parret, Hermann 15
Pascal, Blaise 17, 52, 217
Pasolini, Pier Paolo 321
Pavel, Thomas G. 304
Pedro Hispano 373, 380, 392
Peirce, Charles S. 14, 18-22, 39-41, 48, 63-71, 76, 82, 93-94, 99-105, 107-108, 111-120, 123, 133, 150--151, 175, 208, 236-237, 256, 289-290, 317, 319-320, 326, 354, 363, 370-371, 380, 410, 412, 415-417, 440, 446, 453
Pellerey, Roberto 15
Pérez Carreño, Francesca 445
Perrault, Charles 307
Perri, Antonio 417, 445
Pertwee, Boscoe 9
Petitot-Cocorda, Jean 15, 151, 355, 419
Petöfi, János S. 193
Peyo 259, 437
Pezzini, Isabella 15
Philippe, M.-D. 26
Piaget, Jean 418, 421
Picardi, Eva 435
Piccini, Gianni 13
Pierantoni, Ruggero 447
Pietro da Mantova 456
Pisanty, Valentina 307, 449
Pitton de Tournefort 219
Platon 9, 38, 72, 91, 133, 217, 267, 372, 384
Ponzio, Augusto 380, 439
Ponzio, Domenico 420
Popper, Karl 133, 415
Porfir 30, 414
Pozzato, Maria Pia 15
Prieto, Luis 157, 424
Prodi, Giorgio 109, 445
Proni, Giampaolo 15, 69-70, 103, 414, 445
Putnam, Hilary 140, 178, 185, 187, 240, 252, 279-280, 294, 311, 441
Pylyshyn, Zenon W. 117, 133

Q

Quine, Willard 22, 160, 245-246, 252, 264, 433-434, 444, 446

R

Ransdell, Joseph 111, 347, 416, 452
Rastier, François 421
Rector, Monica 445
Reed, Stephen K. 426
Rey, Alan 431, 445
Richards, I.A. 370
Riddoch, M. Jane 186
Rimbaud, Arthur 51
Robbe-Grillet, Alain 442
Roberts, Don D. 417
Rorty, Richard 54, 73-75, 243, 333, 412-413
Rosch, Eleanor 178, 188-190, 426
Rovatti, Pier Aldo 12
Russell, Bertrand 162, 370

S

Sacks, Oliver 200
Saint-Hilaire, Étienne Geoffroy de 232-234, 239, 433
Saint-Martin, Fernande 351, 445
Salgari, Emilio 179, 274-275
Salmon, Nathan U. 442
Santambrogio, Marco 15, 294, 420, 434, 437, 441-442
Saussure, Ferdinand de 434, 438
Schank, Roger 424
Schott, Gaspar 285
Searle, John 226, 289
Sebeok, Thomas A. 416, 439, 445
Sellars, Wilfrid 75, 83
Seneca, Lucius 409
Sextus Empiricus 412, 430
Shaw, George 229-231, 236
Sherzer, Joel 444
Simone, Raffaele 452
Singer, A.E. 240

Socrate 265, 376, 384
Sonesson, Göran 318, 343, 351, 445-446, 452
Spade, Paul V. 377
Sperber, Dan 435
Stauder, Thomas 15-16
Stendhal 305-306
Stjernfelt, Frederick 322
Strawson, Peter F. 263

T

Tabarroni, Andrea 386-387, 454
Tadini, Emilio 15
Tarski, Alfred 244-245, 393, 434
Thales 85
Thomas din Erfurt 386
Todorov, Tzvetan 420
Toma d'Aquino 25, 27-28, 59, 146, 174, 265, 378-379, 440
Toraldo di Francia, Giuliano 441
Tversky, Amos 362

V

Vaina, Lucia 424, 447
Valéry, Paul 23
Varela, Francisco 420
Varzi, Achille C. 111
Vattimo, Gianni 12, 49, 52-53, 410, 412-413
Vick, G.R. 390-392
Vico, Giambattista 400
Violi, Patrizia 15, 147, 157-158, 223-224, 228, 417, 423-428, 440
Vogel, John B. 456
Volli, Ugo 15, 110, 318, 413

W

Wada, Tadaiko 15
Wierzbicka, Anna 147-150, 172, 425
Wiesel, Tosten N. 326-327
Wilkins, John 75, 148, 216, 430
Wilson, Derde 435
Wittgenstein, Ludwig 188, 204, 243, 260-261, 271, 317, 360, 428, 446
Wolf, Mauro 15, 19

Z

Zenon din Elea 329
Zijno, Alessandro 435, 441
Zinna, Alessandro 15, 445
Znepolski, Ivailo 15